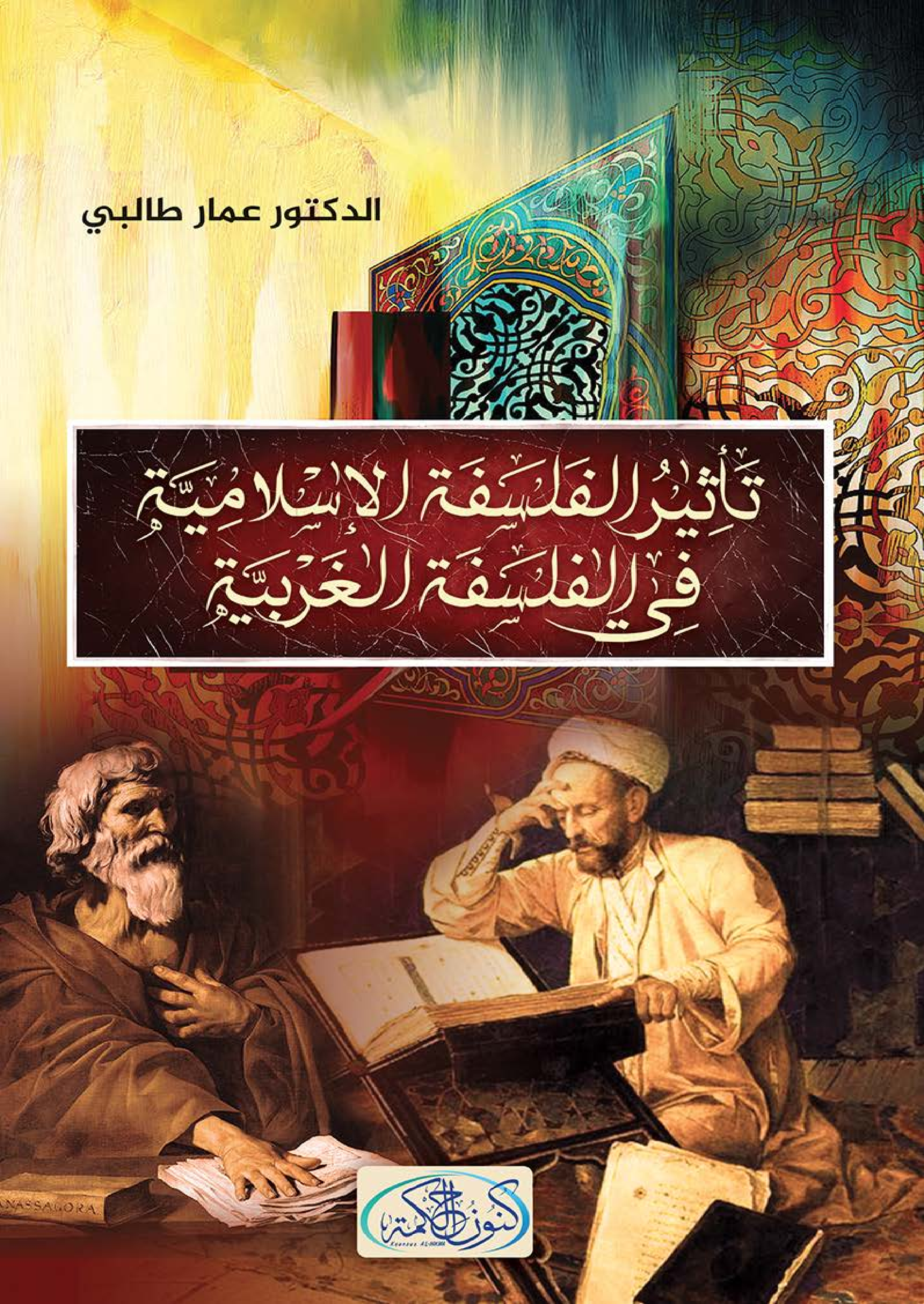
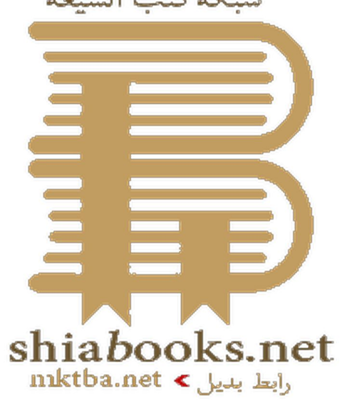


الدكتور عمار طالبي
تأثير الفلسفة الإسلامية
في الفلسفة الغربية
ANASSAGORA
كنوز الحكمة

تأثير الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الغربية

عمار طالبي



مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع

EURL KOUNOUZ El-HIKMA

1438هـ/ 2017م



تأثير الفلسفة الإسلامية

في الفلسفة الغربية

المؤلف: عمار طالبي



رقم الإيداع القانوني: السداسي الثاني- 2017

978-9947-60-039-9

العنوان: حي المجاهدين رقم 22 بن عكنون – الجزائر

الجوال 0556 01 36 02

الموقع الإلكتروني: www.kounouzelhikma.com

البريد الإلكتروني: kounouzelhikma@yahoo.fr



تأثير الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الغربية

أغلب المؤرخين لحركة الترجمة، يجعلون بدايتها في القرن الحادي عشر الميلادي، أما فؤاد سزكين وهو من أدق المؤرخين للعلوم وترجماتها فيرى أن الترجمة بدأت في القرن العاشر الميلادي، وأن أقدم ما وصلنا من هذه الترجمات مجموعة ترجع إلى أواسط القرن العاشر، محفوظة في إحدى مكتبات برشلونة، تحتوي على كتب ثلاثة في موضوع عمل الآلة الفلكية المعروفة بالإسطرلاب، واستعمالها في الهندسة، ولهذه المجموعة أهمية في تاريخ انتقال العلوم من العربية إلى اللاتينية.

من المترجمين في هذا القرن العاشر الميلادي لوبيتوس Lupitus من برشلونة، ترجم كتابا في علم الفلك من العربية إلى اللاتينية بطلب من Gerbert von Aurillac وهو البابا سلفستر الثاني(Silvester II)، وكان راهبا جاء إلى الأندلس للدراسة، فتمكن من تعلم الفلك والحساب، وجد هذا المترجم صعوبة في ترجمة المصطلحات، فاكتفى بذكر المصطلحات العربية كما هي، وهو الذي أدخل الأرقام العربية إلى أوروبا.

ابتدأت ترجمة العلوم من العربية إلى اللاتينية في أروبا ببيزنطة، وصقلية، وإيطاليا، وأسبانيا، وعني المترجمون بالطب، والكيمياء، وأحكام النجوم، وتم نقلها أولا من العربية إلى اليونانية في أواخر القرن التاسع إلى العاشر الميلادي[1]

---

[1]- فؤاد سيزكين، "نقل الفكر العربي إلى أروبا اللاتينية، ودور ابن ميمون في ذلك" ضمن: حلقة وصل بين الشرق والغرب، أبو حامد الغزالي، وموسى بن ميمون، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، 1985/1406، ص291

Fuat Sezgin, Geschichte des Arabischen schrift Uns, Bd.VI, Leiden, 1978, S.39

ثم توسعت الترجمة، وانتقلت إلى مشرق أروبا، ووسطها، وجنوبها في القرون الثلاثة: 12، 13، 14، في بريطانيا ثم أسبانيا.

ولما أخذت اللغة العربية في الانتشار والإقبال على تعلمها، والتحدث بها بين اليهود والنصارى في القرن العاشر، انزعج من ذلك الفارو Alvaro، فكان يشتكي من أبناء قومه المسيحيين الذين يرغبون في قراءة الكتب العلمية بالعربية أكثر من رغبتهم في قراءة الإنجيل، وأنهم يفهمون العربية ولا يكادون يفهمون اللاتينية، لغة كتابهم المقدس[1].

وأدت هذه الترجمات إلى تأليف بعض الكتب اعتمادا على الأصول العربية[2] وعلى ترجماتها أيضا، ومنها ما ألفه الراهب Hurmannus Contractus (ت.1054) فقد كتب كتابين، أولهما في عمل آلة الإسطرلاب واستعمالها، والثاني في الموسيقى، وسلم الأصوات نقلا عن الكندي في ترتيبه لسلم الأصوات.

وألف فرنكو Franco من مدينة لياج Liége كتابا عنوانه: " Compositione Astrolabii" وأصبحت طليطلة مركزا مهما للترجمة في القرون(11، 12، 13)[3].

إذ أنه قد أسس Raymond رئيس أساقفة طليطلة مجمعا للمترجمين ترأسه Dominique Gondissalvi فقام بالترجمة لمساعدة

---

[1]- القائل هو المؤرخ الإسباني القرطبي ألفارو Alvaro ذكر هذا فؤاد سيزكين المرجع نفسه، ص29.

[2]- أحمد شحلان"دور اللغة العربية في النقل بين الثقافتين العربية واللاتينية" ضمن حلقة وصل بين الشرق والغرب، المرجع السابق، ص261.

[3]- فؤاد سزكين، ص291.

الناطقين بالعربية، ومنهم أبراهام بن داوود اليهودي، ويسميه اللاتين Avendeuth الذي ألف كتاب: "الإيمان الأسمى The Sublime Faith".

وقد حث ريمون ليل (Raymond Lulle)(ت.1316هـ) البابا (Clement V)، على إنشاء مدرسة لدراسة اللغة العربية، وذلك أثناء انعقاد مجلس الكنائس، في فينّا سنة 1311، كما أسس هو مدرسة لتعليم العربية وإعداد المبشرين، وأخذت الترجمة طريقها إلى فرنسا، في تولوز، وباريس، ومونبليه، وريمس Reimus، ويذكر فؤاد سيزكين أن أحد التجار العرب من الجزائر، الذي زار مدينة سالنرو جنوب إيطاليا سنة 1065، ولاحظ المستوى المتدني في الطب والصيدلة، فرجع إلى بلده، وتعلم الطب، ثم أتى لإفادة الإيطاليين، وهو المعروف باسم قسنطين الإفريقي Constantinus Africanus[1].

وهو ممن يجيد اللاتينية، وقد ترجم حوالي سبعين كتابا، ويبدو أنه أخفى أسماء بعض المؤلفين المسلمين لكي يجد سهولة في قبول الإيطاليين لهذه الكتب، وربما نسب بعضها إلى نفسه، وقد اختلط الأمر على بعض المؤرخين، فظنوا أن أرسطو أسباني، وأن ابن سينا أسباني أيضا.

ومن المؤلفات المترجمة، كتاب: "في النفس" لابن سينا De Anima، نقل إلى اللسان اللاتيني، وكذلك كتاب إحصاء العلوم للفارابي De Artu Scientiarum، وعنون أيضا De Scientus، وترجموا كتابا في العقل للكندي De Intellectus، وكتابه: "المدخل إلى المنطق" و"مقاصد الفلاسفة" لأبي حامد الغزالي The Intentions of the Philosophers،

---

[1]- يقال إنه ولد في غرناطة، وعاش في شمال إفريقيا، وأسر وأخذ إلى روما، وتنصر، وكان اسمه محمد بن الحسن الوزان، وسمي ليون الإفريقي Leon L'african توفي بعد 1554.

وكتابا في العقل للفارابي De Intellectu، وترجم جون أفردوث Jean Avaradeuth(ابن داوود) بمساعدة بعض المسلمين المتنصرين عدة مؤلفات، كما ترجم: جرار دي كريموني Jerard De Cremoni رسائل للكندي.

ويذكر أرنست رنون Ernest Renan أنه ما يكاد يظهر كتاب في بلد كالقاهرة والمغرب حتى تسبقه شهرته إلى باريس، أو بولونيا، وبذلك عرفت أروبا ما يسمى بالسينوية اللاتينية Avicennisme Latin بسبب ترجمة أعمال ابن سينا الطبية والفلسفية وانتشارها، وكثرة المطلعين عليها، والمتأثرين بها، سواء كان ذلك في بادوا، أو أكسفور، أو غيرها، وكما قلنا فإن العنصر الرئيس في الترجمة إنما هم المسلمون واليهود، ولذلك استعمل الفونسو العاشر، وفريديريك الثاني(ت1250) في صقلية جماعة من هؤلاء المترجمين.

ونقل جرار كريموني Gerard of cremona(ت1187) الترجمات العربية لمؤلفات أرسطو إلى اللسان اللاتيني،وأعمال أخرى للكندي، والفارابي،وكتاب العلل لبروقلس الأفلاطوني المحدث اليوناني، وفي صقلية ترجمت أعمال ابن رشد سنة 1220م، نقلها إلى اللاتينية ميشال سكوتس Michael Scotus، ومنها الشرح الكبير لابن رشد لكتاب النفس لأرسطو، والطبيعة،والميتافيزيقا، وفي السماء De Caelo، وبعض كتاب الكون والفساد، والآثار العلوية،وترجم في فرنسا دلالة الحائرين لموسى بن ميمون(ت.1204) Guide of the perplexed اعتمادا على النص العربي، وعلى ترجمة صموئيل بن تبون إلى العبرية،وعلى ترجمة أخرى قام بها الهريشي Jehudah al Harisi، وما حلت سنة 1230م. تقريبا إلا وقد تمت

ترجمة الأعمال الفلسفية الإسلامية، واليهودية، التي لها أهميتها للمفكرين المسيحيين، وبعد ذلك بمدة ترجم Harmmanus Alimannus في طليطلة شرح الأخلاق والشعر لابن رشد، كما ترجم Johanes Gundissalvi بمساعدة Solomon اليهودي، كتاب الشفاء لابن سينا، وأجزاء من الطبيعة، وفي السماء والعالم De Caelo et Mundo والكون والفساد، وإيساغوجي لفورفوريوس، والمقولات لأرسطو، وكذلك العبارات، والتحليل الأول والثاني، وينبغي أن نذكر أنه لم تصلنا كل هذه الترجمات، فقد ضاع بعضها مثل شرح الفارابي على التحليل الثاني Posterior Analytics، وشرحه على الأخلاق والطبيعة، وترجم Colonymos ben Colonymos كتاب تهافت التهافت لابن رشد: Destruction of Destruction وقدمه إلى Robert the Wise أمير نابلي كما بين ذلك John Marenbon في بحث عن المسيحية واليهودية في القرون الوسطى[1].

وتتم أحيانا الترجمة إلى اللاتينية عن طريق الترجمة الإسبانية المكتوبة بحروف عربية[2]، وتوجد مخطوطات باللغة الإسبانية مكتوبة بحروف عربية، وترجم ميشال شرح ابن رشد على السماء والعالم، وشرحه على كتاب النفس لأرسطو.

وقد ينسب الكتاب الواحد لعدة مؤلفين، وبلغ الاهتمام بالعلوم أن فريدريك الثاني تعلم العربية والدارجة على يد أحد المسلمين، ويرى

[1] -John Marenbon « Medieval Christian and Jewich Europe » in History of Islamic Philosophy, edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, London and New York, 1997, 1999, 2001, 2003, P.1001

[2] -Ernest Renan, Averroes et Averroisme, Maisonneuve Larose 1997, P.133

أن أول من وضع فلسفة أرسطو في النور هو ابن سينا " Roger Bacon Avicenne

dit-il a le premier remi en lumière la philosophie d'Aristote"[1]

ولما زار فريديريك الثاني القدس لم يهتم إلا بكتب العلوم، وسخر بالمسيحية، وبرغبة منه أرسل إليه السلطان كتبا في علم الفلك بعد زيارته إلى بيت المقدس[2] وكان النصارى يعتقدون أن النبي محمدا صلى الله عليه وسلم إن هو إلا صنم يعبد، وبعد أعمال Robert de Retines و Pierre Venerable أدركوا أنه رسول موحد[3].

وكان فريديريك الثاني وجه عددا من الأسئلة إلى علماء عدة بلدان، وهي أسئلة ذات طابع فلسفي، فأرسل إلى الخليفة الموحدي رشيد أسئلة، وكان ابن سبعين أشهر فيلسوف في ذلك العهد في المغرب والأندلس، مقيما بمرسية وقد أجاب عنها، وهي معروفة ومنشورة، وتوجد في مخطوط في أكسفورد بعنوان: questions siceliennés[4] . ولجامعة بادوا أهمية بالغة في دراسة ابن رشد، والدفاع عنه ضد خصومه من المسيحيين، وكان Saint Antoine هو المؤسس الحقيقي لبادوا، والحركة العقلية في بولونيا، وفرار Farrare، والبندقية ترتبط ببادوا، فجامعات بادوا وبولونيا ليست إلا واحدة، وخاصة في التعليم الفلسفي والطبي، وما

---

1 -Renan, Ibid. P.191

2 -Ibid, P.207

3 -Ibid, P.202

4 -Ibid, P.208

بادوا إلا الحي اللاتيني للبندقية كما يسميها Renan وكل ما يعلّم في بادوا يطبع في البندقية.

وبادوا وقع فيها تطور فلسفي ورقي واضح فأضاءت الشمال الشرقي لإيطاليا.[1]

ونشأت فيها كراسي للتدريس، وكل كرسي يحمل عنوانا من عناوين كتب أرسطو، فكرسي يحمل كتاب النفس لأرسطو، وآخر يحمل كرسي المنطق وهكذا.

وكانت المسيحية تضيّق على العلماء والفلاسفة الذين يخالفون تعاليمها، ومن ذلك حرق عظام Pierre Abano إذ مات وهم يحاكمونه، وبقي اسمه في ذاكرة الشعب، وحكم على Cecco D'ascoli سنة 1324 في محكمة من محاكم بولونيا فأحرق[2]

ونشأ اتجاه لكراهية العرب وعلومهم، ومن هؤلاء المبغضين للعرب Petrarque العنصري، دعا إلى عدم العلاج بطب العرب، وقال: " En tout ce qui me concerne de tenir aucun «compte de tes Arabes(...) je hais toute cette race» [3] ومن المترجمين اليهود Jacab ben Abba Mari وهو المترجم المهم في كنف فريديريك الثاني(ت1250)، ومنهم صمويل بن تبون، وموسى بن تبون، وسليمان بن يوسف بن يعقوب، وداوود بن تادرس، وموسى النربوني(ت1362)، وكان ريمون ليل(ت1316) قد اقترح على (Clement V) إعداد نظام عسكري لهدم الإسلام، وكان يعرف اللسان

---

[1] -Renan, Ibid. P.131

[2] -Ibid, P.233

[3] -Ibid, P.235

العبري، ويكتب اسم ابن رشد صحيحا، ولا يحرفه شأن الآخرين، مما يدل علـى أنـه قرأ ذلك في الترجمات العبرية لمؤلفات ابن رشد، ويقـول إنـه يـرد عـلى الفيلـسوف بفيلسوف يقصد رد الغزالي على الفلاسفة.

ولم يعرف لايبنتز فيما يبدو ابن رشد إلا مـن خـلال وحـدة العقـل الـذي يـذكر الاستدلال عليه بالنص تقريبا في إشارة Augustin إلى ابن رشد.

يقول Renan:

(Leibniz lui même ne paraît avoir connu Averroès que par ce passage[1] il cite presque textuellement le raisonnement que le théologien[2] Augustin attribut ici au commentateur).

ويصف Guillaume d'Auvergne ابن رشد بأنـه الفيلـسوف النبيـل " Très noble Philosophe"[3] ويـرى Renan أن تومـا الأكـويني(ت1274هــ) باعتبـاره فيلسوفا ترجع كل آرائه إلى ابن رشد[4] وأن ألـبرت الكبـير(ت1280) ترجـع آراؤه إلى ابن سينا، وأن حجج Raymond Martini في رده على الفلاسفة ترجع إلى الغزالي[5]، وهو عاش بين اليهود في Aragon وProvence، ويعرف من الكتب العربيـة مـا لم يصل إلى المدرسيين الآخرين.

وهكذا نقـل العـرب إلى أروبـا فكـرهم، والفكـر اليونـاني، وخاصـة أفلاطون، وأرسطو، أثناء القرون الوسـطى، وضـمنوا اسـتمرار التقليـد

1- يقصد ما أورده Gilles de Rome(ت1316) عن وحدة العقل عند ابن رشد.

2 -Renan, Ibid. P.184-185

3 -Ibid. P.168

4 -Ibid. P.173

5 -Ibid. P.180

الفلسفي العربي، كما نقلت آراء الفلاسفة المسلمين إلى الفلاسفة الأوروبيين، فكان ذلك كله قاعدة ومعيارا نموذجيا مهما للقول الفلسفي الأروبي، واكتسب ذلك طابعا إسلاميا في النقل الحضاري ابتداء من القرن العاشر، فانتقلت الأعمال العلمية والفلسفية إلى فلاسفة العصور الوسطى في صورة مخطوطات منذ الحروب الصليبية إلى أن أصبحت أهم المؤلفات الفلسفية مترجمة، من مؤلفات الكندي إلى الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، والغزالي، وابن باجة، وابن طفيل، من مؤلفات في المنطق، والنفس، والميتافيزيقا، والفلك، والطب، والطبيعة، والرياضيات، والكون، والفساد، والأخلاق، والشعر، والخطابة، وعلم الكون Cosmology وتهافت الفلاسفة، وتهافت التهافت، وخاصة كتاب الشفاء لابن سينا الذي ترجمه Antonius Franchantianus Vicentius.

المرحلة الثانية من الترجمة:

هذا في المرحلة الأولى، أما المرحلة الثانية فتتمثل في القرن الذي ظهرت فيه المطبعة، وهو أواخر القرن الخامس عشر، فنشرت الترجمات اللاتينية طباعة، مثل أعمال الكندي، ومؤلفات الفارابي مثل إحصاء العلوم، ومؤلفات ابن سينا مثل كتاب القانون في الطب، والشفاء، والسماء، والعالم، وغير ذلك مما طبع في البندقية سنة 1508، وأصبح الأمر أنه لا يفهم أرسطو إلا من خلال شروح ابن رشد، وابن سينا، وطبع كتاب تهافت الفلاسفة في بادوا سنة 1497، وطبع في البندقية سنة 1527، 1562، وطبع تهافت التهافت لابن رشد سنة 1529 طبعه Agastino Nifo، وتوالت طبعات أعمال ابن رشد من سنة 1600 إلى 1800، وترجم كتاب جابر بن أفلح في تصحيح كتاب المجسطي، وهذا له

أهمية في تطور علم الفلك في أروبا، كما ترجم كتاب الهيئة للبتروجي، الـذي رفـض فيـه نظريـة بطليمـوس، وحـاول أن يـأتي بنظـام جديـد، واسـتمر النقـاش لكتـاب البتروجي في أروبا أكثر من قرن، وكان له أثـره في إيطاليـا في القـرن الـسادس عـشر على الفكر الفلكي الفيزيائي والفلسفي إلى حد بعيد، وفي جامعة بادوا كـان النقـاش حوله الموضوعَ الأساس، وأشهر أسـاتذتها لا يفهـم أرسـطو كـما قلنـا إلا مـن خـلال شروح ابن سينا وابن رشد، وهو Albertus Magny[1]، وكان بعضهم يرتكب أخطـاء في الفهم مثل أغاليط Michael Scotus(ت1215).

وهو الذي ترجم كتاب البتروجي، وألف كتابـا عنوانـه Quaestiones جمـع فيـه آراء البتروجـي، وابـن رشـد، ونـسبه إلى نيكـولاس دامـسنوس Nic. Damascenus، شارح أرسطو في القرن الأول الميلادي، وتفطن المؤرخـون إلى أن مئـات مـن تـرجمات الكتب العربية إلى اللاتينية أو العبرية من تأليف علماء آخرين، مثال ذلك أنه نـسب كتاب الأحجار لابن سينا إلى أرسطو، بسبب نشوء تيـار معـاد للعـرب أدى إلى إخفـاء أسمائهم في كتبهم، وقـد ترجمـت في القـرن الرابـع عـشر الكتـب العربيـة في مدينـة طرابزون، على ساحل البحر الأسود، والقسطنطينية إلى اللغـة اليونانيـة وإيـصالها إلى أروبا، وأدى ذلك إلى نقل آراء نصر الدين الطوسي الفلكية إلى كوبرنيكـوس كـما أخـذ آراء قطـــب الـــدين الـــشيرازي، وابـــن الـــشاطر، فوضـــع كتابـــه في تـــاريخ

---

[1]- فؤاد سيزكين، المرجع السابق، ص295.

علم الفلك[1]، ويرى الأستاذ أحمد شحلان أن الترجمة إلى العبرية، عموما لم تكن دقيقة[2] ولا صائبة، كما يزعم رنان Renan.

بعد تهيئة المؤلفات مترجمة أخذ الأروبيون في قراءتها، والتأثر بها، مثل روجر بيكون، الذي يرجع كثيرا إلى آراء ابن رشد، وإلى ابن سينا، والغزالي، ويرى Jermiah Hacktt أن فصل المقال لابن رشد أعطى نموذجا لروجر بيكون في كتابه Opus Maius الذي ألفه سنة 1266، وأرسله إلى البابا (Clement VI)، وانتشر سريا، ولم يطبع إلا بعد مدة طويلة، وناقش موسى ميمون وتوما الاكويني واسبنوزا في رسالته في اللاهوت والسياسة Tractatus-Théologico-Politicus. تلك الموضوعات، وذهب اسبنوزا إلى أن الكتاب المقدس عمل أخلاقي إقناعي، ولا يعبر عن الحقيقة، وأن المسيحيين أخذوا جهاز براهينهم للدفاع عن معقولية المذهب المسيحي من أدبيات العرب.

وكان تمييز الفارابي بين الوجود والماهية، ونظريته في الممكن، انتظمت التفكير الفلسفي إلى عهد سارتر، ومسألة هل يقدر الله على المستحيل، قال بها ابن حزم(454هـ)، وأخذ بها بعد ذلك ديكارت، ورفضها ليبنتز، وفكرة هوية مالا يتميز من الأشياء بعضها عن بعض Identity of Indiscernibles التي عرضها الغزالي في التهافت، في مشكلة الخلق، هي مفتاح قراءة ميتافيزيقا لايبنتز، كما في مراسلته إلى Samuel Clarke، فإن الاختيار بين كأسين من الماء لا يؤخذ أحدهما إلا إذا تبين الفرق بينهما، بأخذ أحدهما لأنه أجمل، أو أخف، أو أقرب إلى اليد اليمنى، واستعمل

---

[1] - المرجع نفسه، ص296.

[2] - أحمد شحلان، المرجع السابق، ص271، من حلقة وصل.

توما الاكويني(ت1274) مذهب المتكلمين المسلمين الذي نقله موسى بن ميمون في كتابه دلالة الحائرين، ويسمي المتكلمين Loquentes، وذلك في كتابه " The Summa"، أي الخلاصة ضد الوثنيين "Contre Gentiles" ويقصد بـ Gentiles من هم ضد المسيحيين من الأجانب أو الوثنيين، وهذا ابن باجة يبرهن على أننا لا نكون أحرارا إلا إذا كنا نفعل طبقا للعقل، وهو ما ذهب إليه سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، واسبنوزا، وكانط، كما ذهب إلى ذلك في كتابه: "في الغاية الإنسانية"[1] وإلا كان الفعل حيوانيا.

ويمكن القول إنه منذ القرن العاشر إلى السادس عشر أخذ تأثير الفلسفة الإسلامية والعلوم طريقه إلى الفلاسفة المدرسيين، واللاهوتيين بوضوح، سواء من الترجمات، أو القراءة من الأصول مباشرة، ولكن منذ القرن السابع عشر تقريبا إلى ما بعده أهملت الفلسفة الإسلامية، واليهودية، وقل وهجها.

أما الفلاسفة المحدثون، فإنهم لا يذكرون مراجعهم، وسكتوا عن الفلاسفة المسلمين، وتوقف طبع أعمال ابن رشد سنة 1800م.

كانت مناقشة كنط لتناقضات العقل النظري Antinomies of pure raison من أواخر تأثير الفلسفة الإسلامية تبعا للغزالي في مناقشة الموضوع في تهافت الفلاسفة.

وتغير الوضع في القرن التاسع عشر حين ظهرت مادة تاريخ الفلسفة في ألمانيا، ثم في بلدان أوروبية أخرى، فاهتم المستشرقون أثناء التوسع

[1] - ماجد فخري، رسائل ابن باجة الإلهية، بيروت 1968، ص107-109، وطبعة 1992، ص102-109.

Lenn E. Goodman : « Ibn Bajjah » In History of Islamic Philosophy, P.308

الأروبي في احتلال العالم الإسلامي بالفلسفة الإسلامية، لكن في إطار الدراسات الشرقية برؤية غربية استشراقية، فنشروا نصوصا مع معطياتها التاريخية، واهتموا بالجانب الفيلولوجي، وبتاريخ الأفكار، في إطار التاريخ الثقافي، أكثرمن اهتمامهم بالجانب الفلسفي المحض، باستثناء بعضهم مثل هنري كوربن Henri Corbin، وغالبا ما تدرس في دوائر الدراسات الإسلامية، أو دراسات الشرق أوسطية، ونادرا ما تدرس في دوائر الفلسفة، ويرى السيد حسين نصر أن حوالي ثلاثة أجيال من النخبة الإسلامية أخذوا ثقافتهم العقلية، أو إن شئت هويتهم الثقافية من خلال أعين الآخرين في أعمالهم التي كتبوها باللغة العربية، والأوردية، والتركية، والانجليزية، والفارسية، وإذا نظرنا إلى عدة جامعات في الباكستان، والهند في أرض أنجبت أمثال ولي الله الدهلوي(ت1176-1762م) الفيلسوف المشهور، نجدهم إلى عهد قريب، يدرسون كتاب دي بور De Boer في تاريخ الفلسفة الإسلامية[1]، وهو يزعم أن الفلسفة الإسلامية توقفت منذ ستة قرون، مع أنها بقيت في إيران، والهند، وتركيا، تدرس على الطريقة التقليدية، بشرح ابن سينا وغيره، مع الطابع الكلامي والصوفي، ولم تتوقف مع وفاة ابن رشد، كما نقرأ ذلك في رأي أغلب الغربيين، ورؤيتهم التاريخية في ذلك، مع أنها استمرت في بلاد فارس لدى محمد الشهرزوري(المتوفى بعد سنة (688هـ-1288م) وغيره.

تأثير الفلاسفة المسلمين:

[1] -Seyyed Hossein Nasr "Introduction" in History of Islamic Philosophy, P.13.

الكندي:

نبدأ بالكندي الذي كان له تأثيره في العلم الطبيعي، والرياضيات خاصة، وقد ترجم Gerard of Cremone(ت1187م) وAvendauth عددا من مؤلفاته العلمية، ومنها في البصريات De Apectibus (on optic) الذي أخذ برأيه في مسألة امتداد الضوء، وذكره روجر بيكون في كتابه: Nature and multiplication of light or species[1].

وترجمت رسالته في الحدود ووصف الأشياء: On definition and description of things.

وكتب الكندي رسالة في أن الفلسفة لا تكتسب إلا بمعرفة الرياضيات، ولعلها ترجمت إلى اللاتينية، وبلغت مؤلفاته 265 مؤلفا بين كتاب ورسالة،ومنها كتاب الجواهر الخمسة الذي ترجم بعنوان: De Quinque essentus، وهي المادة، والصورة، والمكان، والزمان، ورسالة the tractus de erroribus philosophorum، وفي النوم واليقظة De somno et visione، ورسالة في العقل De Intellectu، ورسالة أخرى في معاني العقل أيضا Letter on the Intellect، كانت لها أهمية في درجات التعقل ومستوياته.

الفارابي:

أثر الفارابي أيما تأثير في وضع المصطلحات الفلسفية وضعا عربيا، وفي المنطق في العالم الإسلامي، وأثر في فلاسفة اليهود، وفي التقاليد الفلسفية لدى الفلاسفة المدرسيين المسيحيين، وقد أثنى عليه موسى بن

---

[1] -Thorndike, L. and Kibre, P.1963, Catalogue Inaptis of Mediaval Scientific Writings in Latin.

ميمون أعلى ثناء من بين كل من سبقه من الفلاسفة، وخاصة ما يتعلـق بـالمنطق، فيقول: "في أعمال المنطق ينبغي دراسة أعمال الفارابي، فكل كتاباته ممتازة، فيجب دراستها وفهمها، فإنه رجل عظيم".

وكان لكتابه إحصاء العلوم، ورسالته في العقل والمعقـول أثـر واضـح، فإنـه أمـدّ المفكرين المسيحيين بالنموذج الفلسفي الذي ينبغي النّسج عـلى منوالـه ومـواده[1]، وإن كانـت شروحـه عـلى منطـق أرسـطو، وعـلى الطبيعـة، والآثـار العلويـة، والميتافيزيقا، وشرحـه عـلى الأخـلاق إلى نيقوماخيـا قـد ضـاعت، وكـذلك كتابـه في الموسـيقى، فإنـه كـان مـصدرا رئيـسا في النظريـة الموسـيقية في العـصور الوسـطى المسيحية[2]، وقد طبع نصه العربي في القرن الماضي، وإن كانت مؤلفاته أقـل انتـشارا في الغرب من مؤلفات ابن سـينا وابـن رشـد، وكـان لنظريتـه في "الممكـن" أثـر[3] في الفكر الفلسفي منذ ذلك العهد إلى سارتر كما قلنا، وتبنّـي ابـن سـينا التمييـز بـين الماهية والوجود الذي وضعه الفارابي فـترك أثـرا واضـحا، ومقالـة في معـاني العقـل، ورسالته في العقل والمعقول كما أشرنا، كانت محورا من محـاور فلـسفته الأساسـية انتقلت إلى أروبا.

ابن سينا:

أثر ابن سينا فيما يسمى "السينوية اللاتينيـة" وقـد بلغـت مؤلفاتـه حوالي 242 مؤلفا، عرف في القرن الثاني عشر في أروبا، باعتباره المؤسـس

[1] -Deborah L. Black « Al –Farabi » In History of Islamic Philosophy. P.193

[2] -Tamara Albertini « Islamic Philosophy : an Overvieu » in a Companion to World Philosophies, Black Well Publishers LTD. 1997. P.114

[3] -Catherine Wilson “Modern Western Philosophy” in History Of Islamic Philosophy. P.1016

الثاني للفلسفة بعد أرسطو، وبالرغم من أن توما الاكويني في أعوامه الأخيرة انتقد ابن سينا، فإنه أخذ الدليل الثالث على وجود الله من ابن سينا، وتبناه وهو: "Third Argument"[1] واستغل دون سكوت مفاهيم ابن سينا في هجومه على توما الاكويني، وبعث ما سماه "السينوية الأوغسطية" " Avicennizing Augustinnism" فيما يرى جلسون Etienne Gilson وهو ما أخذ به عدد من الفلاسفة فيما يمكن أن يسمى بالمسيحية السينوية Christan Avicennisme، وفي العصر الحديث ظهر أثر ابن سينا في مجال الفلسفة السياسية من خلال كتاب Ernest black Avicenna and the aristotelian left.

وفكرة الإنّية عند ابن سينا كانت نموذجا للمعرفة الحدسية، جاء فيها في كلامه عن الرجل المعلق، أو الطائر flying person الذي ذكره في كتابه الإشارات والتنبيهات[2]، ونقل هذا الباحث نص ابن سينا مترجما إلى اللغة الانجليزية[3]، وترجم الإنّية بـ "Egoness"، فالذات تبدو لذاتها، وهذا الظهور هو أول عمل لشعورنا لا يحتاج إلى برهان يدل على ذلك، ولا يعتمد على أي شيء خارجي، بل يكفي أن تتخيل الوضع الذي وصفه قبل ظهور الذات لذاتها، فإن ذلك يظهر بوضوح تام[4].

---

[1] -Ibid. P.117

[2] -Andrey Smirnov “Thruth and Islamic Thonght” in History of Islamic Philosophy, P.440

[3] -Ibid. P.440

[4] -Ibid. P.441

وكان كتابه: "القانون في الطـب Canon medicinae" نـصا مفتاحيـا في الطـب الغربي التقليدي لعدة قـرون، وقـد اخـتلط كتابـه الـشفاء بكتابـه القـانون بـسبب العنوان لدى بعضهم.

ويقول بيكون: إن ابن سينا هو المعلم الثاني بعد أرسطو[1]، وبذلك فإن ابن سـينا ترك أثرا بالغا وواضحا شرقا وغربا في العلم، والأدب، والفلـسفة، شرحـا وتأليفـا بمـا ترجم من مؤلفاته، وقد نـاقش William of Auvergne الماهيـة والوجـود عنـده وعند توما الاكويني، وانتقلت فكرة ابن سينا عـن الـشر في ذاتـه، والـشر لغـيره إلى تومـا الاكـويني، ومنــه إلى Francisco Suarez مــن الجزويــت، وهــو أســباني غرناطي(ت1617)، اشتهر بكونـه فيلـسوفا ولاهوتيـا، ويـرى بعـض المـؤرخين مثـل Catherine Wilson أن توما الاكويني أخذ منـه دليلـين مـن أدلـة وجـود اللـــه، وهما دليل الإمكان، والعلة الفاعلة Efficiency, Contingenci كـما أخـذ تـصوره للماهية والوجود[2].

وكذلك نجد Gundissalinus، وAlbert The Great وروجر بيكـون، مـن بـين المفكرين الغربيين الذين كانت أعمالهم متـأثرة، إن لم نقـل انعكاسـا لفلـسفة ابـن سينا، وخاصة بالنظر لطبيعة النفس، إذ أنه أثر في الدوائر الفلسفية بالترجمة أولا، وبسرعة انتشار فلسفته في الجامعات بأغلب ما ورد في الأجزاء الأساسية من كتابـه "الشفاء"، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، مما هيأ لتركيب فلسفي من عنـاصر يونانية وإسلامية ومسيحية[3].

---

[1] -Ibid. P.115

[2] -Shams Inati « Ibn Sina » In History of Islamic Philosophy, P.242-3

[3] -Ibid. P.243

وتأثيره في توما الاكويني الفيلسوف اللاهوتي، الـذي هيمنـت آراؤه عـلى الفكـر الغربي مدة طويلة، أتاح معرفة ما أخذ به من ابن سينا.

ومن أهم ما انتقل إلى الفلسفة الغربية برهان الرجل المعلق الذي اسـتعمل في الاستدلال على استقلال النفس عن البدن، وذلك بأن يكون القارئ لابن سينا يتصور نفسه معلقا في الهواء معزولا عن حواسه، وكأنـه لا صـلة لـه بجـسمه، ومـع ذلـك يبقى شـاعرا بذاتيتـه شـعورا مبـاشرا، أو مـا يـسميه بالإنيـة، وقـد انتقـل ذلـك إلى ديكارت بافتراضه أنه إذا كان لا صلة له بكل الأشياء الخارجية، فلا يـؤدي ذلـك إلى إغفال شعوره بذاته:

I can abstract from the supposition of all extrernal things, but not from the supposition of my oun consciousness[1]

ويمكن أن يعبر عنه ببرهان الرجل السابح floating man وهـو مـا أشـار إليـه ديكارت كما قلنا.

الغزالي:

ثبت الآن بالدليل الحاسم بأن ديكارت قرأ أعـمال الغـزالي، وأنقـل إلـيكم هـذا النص:

According to V.V Naumtin it has definitely been established that Descartes read Al-Ghazali works. this is proved, he says by a note in the cartésien collection of the biblioteque nationale of Paris (Naumkin 1987, 124).

وفي الهامش رقم 1 ما يلي:

---

[1] -Ibid. P315

Naumkin, V.V(1987) « some problems related to the study of works by al-Ghazzali » in Ghazzali, la raison et le miracle(Paris).

ويبدو أن الثنائية لدى ديكارت لها صلة بمصادر عربية لخروجه عن الفكرة السكولاستية Hylomorphism، ويرى الغزالي أنه لا ضرورة تربط الحوادث الخارجية بالتجربة الحسية المباشرة، فالإدراك يحتاج إلى عون من الله، وهذه النقطة ذكرها ديكارت في أول فصلين من التأملات وفي المقال في المنهج، وانتقلت بعد ذلك إلى مالبرانش في الرؤية vision in God وذلك في كتابه Search after truth فإن النور الطبيعي يؤدي إلى العلوم الدقيقة، كما يقول ديكارت[1].

ولما ترجم كتاب مقاصد الفلاسفة للغزالي إلى العبرية اعتبره المترجم يعبر عن فلسفة الغزالي، وانتشر هذا عند اليهود والمسيحيين، واستمر الخطأ عندما ترجم إلى اللاتينية أيضا[2]، وهو قد ترجمه Al Balag إسحاق في النصف الثاني من القرن الثالث عشر إلى العبرية بعنوان: intentions of the philosophers، واعتقدوا أنه يمثل آراء الغزالي،وانتقل هذا الخطأ إلى أروبا المسيحية[3].

وانتقلت فكرة العلية كما يراها الغزالي، واستقلال العلوم عن الدين إلى هيوم، وإلى جاليليو بالخصوص فقد صرح في "تهافت الفلاسفة" بأن العلوم الطبيعية والرياضيات لا يجوز أن نحكم عليها بالنصوص

---

[1] -Ibid. P.1022

[2] -Oliver "Leaman "Jewish Averroism", in History of Islamic Philosophy. P.772

[3] -Vajda(1960), G. Isaac Al Balag, Averroist Juif traducteur et Commentateur d'Al Ghazali, Paris Vajda, G(1952) « a Propos de L'Averroisme Juif » Sefarod, 12 :3-29

الدينية، فإن منهج الدين يختلف عن منهج العلـوم الطبيعيـة والرياضـيات، ومـن أنكر ذلك، فقد ألغى عقله، وهـو الموقـف نفسـه الـذي وقفـه جـاليليو في رسـالته المؤرخة في 21 ديسمبر سنة 1613 إلى Beneditt Castelli في أن العلم مستقل عن الدين، وهو ما أقلق الكنيسة والسلطات الرسمية[1].

وهاجم الغزالي الفلاسفة في "تهافـت الفلاسـفة" في قـولهم بالـضرورة في العليـة الطبيعية لعموم قدرة اللـه، العلة الأولى، وكل ما نعتبره قوانين طبيعية إن هـو إلا عادة، وهذا ما فهم من المصادر الغربيـة باعتبـاره Occasionalism المـسألة التـي شاعت في القرن السابع عشر، بخلاف ما ذهب إليه ابن رشد، فالغزالي يرى أنـه إذا اقترن ما نعتبره علّة، بما نعتبره معلولا فإن مجرد هذا الاقتران عـادة تعودنـا عليهـا ولا ضرورة في أن أحدهما أنتج الآخر، وإنمـا اللــه هـو الـذي خلـق ذلـك في نظـام متتابع.

وقد بلغ إلى ديكارت ما يسمى بـالخلق المـستمر، أو المتجـدد Continuous Création، وإلى مالبرانش من خلال توماس الأكويني الذي اطلع على موقف ابن رشد من المتكلمين، وهجومه عليهم، وفي القرن السادس عشر كانت السكولاستية الجديدة أخذت بما يسمى بـ Occasionalism مثل مالبرانش وSnarez في كتابـه Metaphisics(1699) Search After Truth (1675) وفي كتابـه : Dialogues (on métaphisics)1699 وانتقل ذلك إلى هيوم الذي نقل عادة اللـه إلى عـادة الإنـسان، وأخـذ بهـا ليبنتـز، أخـذها مـن الكتـاب الثـاني، الفـصل 73، مـن

[1] -Marmura, M.E(1975) “Al-Ghazali’s Attitude to the Secular Sciences and Logic” in Hourani, G(ed) Essays on Islamic Philosophy(Albani).

دلالة الحائرين لموسى بن ميمون، وهـو مـذهـب المتكلمـين كـما يـسميهم اللاتـين Loquentes، وإن كان لايبنتر رفض هذا بعد ذلك وأخذ بالذرات Monadology..

ومن الأمور المهمة اليوم، ثبـوت أن Raymond Martini ذكـر ثلاثـة مؤلفـات للغزالي، ومن بينها "المنقذ مـن الـضلال"، و"تهافـت الفلاسـفة" ذكـر هـذا Ernest Renan وهو الخبير بالمخطوطـات المترجمـة في مختلـف أنحـاء أروبـا في مكتباتهـا وجامعاتها، قال:

Raymond Martini cite trois ouvrages d'Algazel, la ruina Philosophorum, Epistola ad amicum et l 'ouvrage intitulé Almonkid min addalal qui n'est autre que le traite Publié par Schmelders[1]

ويذكر أن مارتيني هذا عاش في الوسط الدارس للدراسـات اليهوديـة في Aragon وProvence، وعرف مؤلفات عربية التـي لم تـصل إلى المدرسـيين الآخرين، وهـو يعـرف العبريـة جيـدا، فقـد ذكـر ذلـك فـيما يحتمـل تبعـا للترجمات العبرية[2]، وأغلـب الظـن أن هـذه الترجمـة للمنقـذ مـن الـضلال وصلت إلى ديكارت،وترجم إسحاق البلاغ تهافت الفلاسفة،ومعه المنقذ من الضلال إلى العبرية،ويذكر أن M.Schmoelders نشر ذلك في بحثـه[3] وقـال Renan إن الغـزالي تـرك لنـا هـذا الكتـاب الـذي وصـفه بأنـه Curieux باعترافاته الفلسفية، وقـصته في رحلتـه خـلال مختلـف الـنظم الفكريـة في

---

[1] -Erneste Renan, Averroés et l'Averroisme, Maisonneuve et Larose, 1997, P.180

[2] -Ibid, P.180, Note 122

[3] -Dans : Essais sur les etudes Philosophiques chez les arabes

عهده، ولم يرضه أي منها فشك، وأنه أصبح صوفيا، وهيوم لم يزد على ما قاله الغزالي في العلية[1].

ويرى Henri Corbin أن الغزالي لم ينه الفلسفة بما وجه إليها من نقد، ولم يهدم فلسفة ابن سينا، والفارابي، كما يعتقد بعض الناس، وأنه عندما ترجم كتابه مقاصد الفلاسفة الذي ترجمه Dominicus Gundissalvenus ترجمه بحذف مقدمته، وظنوا أنه فيلسوف مثل الفارابي، وأنه ناقد للفلسفة، ويذكر أن الداعي اليمني الخامس رد على الغزالي في نقضه للباطنية التعليمية، وهو السيد علي بن محمد بن الوليد(612هـ/1215م) وألف في ذلك كتابا سماه: "دامغ الباطل" في مجلدين، وما يزال مخطوطا، يقع في 1500 صفحة[2]، ويذكر باحث آخر أن أفضل مدخل لفلسفة الغزالي إنما هو كتابه "المنقذ من الضلال، وهو يذكرنا بديكارت في بحثه عن اليقين، وشكه، وينقل ترجمة محمد شريف لقطعة منه:

The search after truth being the aim which i propose to may self, i ought in the first place to ascertain what are the bases of certitude, in the second place i ought to recognize that certitude is the clear and complete Knowledge of things, such Knowledge as leaves no rom for doubt nor any possibility of error[3] (Sherif, 1963, p588).

---

[1] -Ibid. P.83

[2] -Henri Corbin, Histoire de la Philosophie Islamique, Gallimard, 1964, P.256

Tamara Albertini, Ibid, p.121.[3]

وقد صدق في قوله بأن هذا النص يذكرنا بديكارت في منهجه للبحث عن اليقين في المعرفة.

وإن نفيه للضرورة العلية في كتابه التهافت، يقوم على أن لا ضرورة كما قلنا في الارتباط بين العلة والمعلول، (cause et effet) فالاحتراق للقطن في اقترانه بالنار، فالذي يمكن التيقن به فيه، أن القطن احترق مع النار، لا بالنار، فالفرق بين (مع، وب) واضح، وقد انتقل هذا كما قلنا إلى هيوم.

أنكر كثير من الناس في القرن الماضي أن يكون بين الغزالي وديكارت أية صلة فيما يتعلق بالشك، وأن شك الغزالي مرضي، أما ديكارت فشكه منهجي، وقد ثبت الآن أن ديكارت اطلع على الغزالي، والواقع أن الشك المنهجي عند الغزالي واضح أشد الوضوح، فهو يقول في كتابه ميزان العمل: "لو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث، فناهيك به نفعا، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال".

أن الكوجيتو عند ديكارت لا يكتفي به بل يتوقف على الضمان الإلهي وعونه، وقد لخص أستاذنا زكي نجيب محمود رحمه الله في مقارنته بين الغزالي وديكارت مقولات الغزالي بقوله: "أنا أريد إذن أنا إنسان" يقول: "وحقيقة الأمر هي أن الشبه شديد من حيث المنهج، واقرأ عن خطوات المنهج الذي يؤدي بالإنسان إلى اليقين في كتاب "محك النظر" للغزالي، تجد نفسك على وشك أن تتساءل ماذا بقي بعد ذلك لديكارت؟[1].

---

[1] حلقة الوصل بين الشرق والغرب أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون ص448 في مناقشة أحمد صدقي الدجاني.

وهو يدعو إلى عدم التقليـد، وإلى الاسـتقلال الفكـري، وإلى البحـث عـن الحـق بـالنظر: "فجانـب الالتفـات إلى المـذاهب، واطلـب الحـق بطريـق النظـر، لتكـون صاحب مذهب، ولا تكن في صورة أعمى، تقلّد قائـدا يرشـدك إلى طريـق (...) فـلا خلاص إلا في الاستقلال"[1] وهذا ديكارت يلجأ إلى ضمان اللـه وعونه، يقـول "رأيـت أني في حاجـة إلى معونـة خارقـة مـن الـسماء"[2] ويقـول: ينبغـي قبـل كـل شيء أن نتمسك بقاعدة تعصمنا من الزلل، وهي أن مـا أوحـاه اللــه هـو اليقـين الـذي لا يعدله أي شيء آخر، فإذا بدا أن ومضة من ومضات العقل تشير إلينا بشيء يخالف ذلك، وجب أن نخضع حكمنا لما يجيء من عند اللـه"[3].

والغزالي أيضا يجمع بين الشرع والعقل، يقول: "قد خاب على القطـع والبتـات، وتعثر بأذيال الضلالات، من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هـذا الـشتات، فمثـال العقل البصر السليم عن الآفات، والأذاء، ومثال القـرآن الـشمس المنتـشرة الـضياء، فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء المـستغني، إذا اسـتغنى بأحـدهما عـن الآخـر في غمار الأغبياء، فالمعرض عن العقل، مكتفيا بنور القرآن مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضا للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان، فالعقـل مـع الـشرع نـور عـلى نـور، والملاحظ بالعين العور لأحدهما على الخصوص متدلٍّ بحبل غرور"[4].

---

[1] ميزان العمل، نقلا عن عبد الرحمن الفاسي، حلقة وصل بين الشرق والغرب، والمرجـع نفـسه، ص248.

[2] Discours de la méthode p.130.

[3] Descartes, principes de la philosophie, règle 76, ص 257. وانظر: Méditations p610.

[4] الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ /1983م، ص4.

ويرى الغزالي أن "العقل منبع العلم ومطلعه وأساسه، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة، والنور من الشمس، والرؤية من العين، فكيف لا يشرف ما هو وسيلة السعادة، في الدنيا والآخرة، أو كيف يستراب فيه؟ فلننطلق دوما من العقل"[1].

ومن أهم ما ذهب إليه أن العلوم شيء والدين شيء آخر، إذ لا صلة لها بالدين، لا نفيا ولا إثباتا، ويرمي المعارضين للعلوم بالجهل، وهذا الذي أخذ به جاليليو كما سبق أن أشرنا إليه، والقول بأن الشيء في ذاته عند كنط، لا صلة له بالزمان والمكان، وأن الأشياء المتميزة بماهيتها مثل الله، والنفس، لا صلة لها بالمكان ولا بالزمان، مما ذكره كنط في العقل النظري الخالص، هو ما ذهب إليه الغزالي في تهافت الفلاسفة، والقول بنقائض العقل النظري، فيما يتعلق بقدم العالم وحدوثه، هو ما قرره الغزالي، وذهب إليه كنط، وكذلك كما قلنا التمييز بين عالم الأشياء في ذاتها (الله والنفس) وبين الظواهر عندهما جميعا أمر واحد، فإن كنط عرف كثيرا من آراء الغزالي عن طريق لايبنتز، ونحن نعلم أن كتاب تهافت الفلاسفة تمت ترجمته إلى اللاتينية والعبرية عدة مرات، وكما قلنا اتفق الغزالي وكنط على أن الأمور الميتافيزيقية ليست زمانية، ولكن اختلف كنط مع الغزالي في مشكلة العلة في عالم الظواهر، واتفق مع ابن رشد، ومسألة الأحوال التي وردت عند المتكلمين (modes) وتعرف عند كنط بـ Transendantalia مسألة نوقشت في العصور الوسطى، ولم يتح لكنط أن يجد حلا واضحا لمشكلة العلّية[2]، فالغزالي يقرر أن الميتافيزيقيا تعود

[1] حلقة الوصل بين الشرق والغرب، ص448.

محمد يس عريبي، جامعة طرابلس: ندوة نشرتها بيت الحكمة واليونسكو:
[2]«l'equipollence des preuves des deux Tahafet à la critique de la raison pure» in Actualité d'Averroes, 1998, p131.

إلى عالم الغيب، فهي موضوع للاعتقاد، وليست موضوعا للمعرفة، وهو ما ذهب إليه كنط الذي أبعد العقل النظري ليترك للإيمان مجالا للعقل العملي، والأخلاق، وكذلك مشكلة التناهي أو عدم التناهي في المكان والزمان فما ينطبق على المكان ينطبق على الزمان، خلافا لأرسطو الذي يعتمد على تناهي المكان ليستدل على عدم تناهي الزمان، فالغزالي يرى أن ما ينطبق على أحدهما من التناهي أو عدمه ينطبق على الآخر، فالأشياء في ذاتها لا علاقة لها بالزمان ولا بالمكان، وهذا ما ذهب إليه كانط أيضا، ولذلك قال محمد إقبال في فلسفة الغزالي: "إنها دعوة جديدة للتبشير بمبدإ جديد، مثلها في ذلك الدعوة التي قام بها كنط في ألمانيا في القرن الثامن عشر" إلى أن يقول: "غير أن هناك فرقا بين الغزالي وكنط فإن كنط تمشّى مع مبادئه تمشيا لم يستطع أن يثبت أن معرفة الله ممكنة، أما الغزالي فعندما خاب رجاؤه في الفكر التحليلي ولى وجهه شطر الرياضة الصوفية، وألفى فيها مكانا للدين قائما بنفسه، وبهذه الطريقة وفق لأن يجعل للدين حق الوجود مستقلا عن العلم، وعن الفلسفة، وعن الميتافيزيقا"[1].

ومن المحقق أن لايبنتز قد أفاد من دلالة الحائرين لموسى بن ميمون، في عرض جانب من فلسفة المسلمين والمتكلمين، كما أشار إلى

[1] أبو بكر القادري: "لمحات من تاريخ حياة حجة الإسلام أبي حامد الغزالي ضمن: حلقة الوصل بين الشرق والغرب ص160.

ذلك fauche de coreil[1] كما أفاد ديكارت وهيجل، فإن موسى ابـن ميمـون ذكـر الغزالي عدة مرات، في دلالة الحائرين، وعنه نقل اسـبينوزا، ونقـل كـلام الفـارابي في النبوة وكيّفها مع اليهودية، وكـان "اسـبينوزا خيطـا متينـا ربـط الغزاليـة بـديكارت وباسكال، وغيرهما"، ومن المعلوم أن كتاب ميزان العمل ترجمه إلى العبرية إبراهام بن حسداي.

واسم الغزالي متداول في طليطلة، حيـث تـتم الترجمـة، ونجـد مـارك الطـليطلي Marc de Tolédo تـرجم عقيـدة ابـن تـومرت والمرشـدتين إلى اللاتينيـة في سـنة (1213) بعنوان: Tractatus Habentometi de Unione Dei.

وقد نشرت الترجمة اللاتينيـة مـع مقدمـة المـترجم ومقدمـة ترجمـة القـرآن، قـام بتحقيقها ونشرها: Marie Theres d'Alverny وجورج فاجدا G.Vajda[2] وذكر مارك الطليطلي هذا أن ابن تومرت تلميذ للغزالي الواسع المعرفـة: Algazel : Philosophi Algazelis didascalus وقد ترجمهما: Henri Massé إلى الفرنسية[3] وكانت الترجمـة تتم عن طريق مترجمين: العربي يترجم النص الأصلي شفويا إلى اللغة الدارجة، وينقلـه الثاني إلى اللاتينية، وينبغي أن نشير إلى ما ترجم من مؤلفـات الغـزالي فأولهـا: مقاصـد الفلاسـفة، وعنوانـه: Logica et Philosophia كـما تـرجم بعنـوان Algazelis

---

[1] فيما نقل الأستاذ محمد عزيز لحبابي في حلقة الوصل بين الشرق والغرب ص286-287.
Leibniz, la philosophie juive et la cabalen p186, paris

[2] Marc de Toledo, traducteur d'Ibn Tumart, Al-Andalus, 16 (1951) p99-140, p259-307. 17(1952), p2-56.

[3] La Profession de foi (aquida) et les guides spirituels (morchida) du mahdi Ibn Tumart in memorial Henri Bassé, institut des hautes études marocanes 18 (1928).

Logica Algazelis بعنوان Venetiis طبع سنة 1505، في البندقية Arabis حققه CH.h.lohr في سنة 1965[1] كما ترجمه أيضا Dominicus بعنوان: Liber Philosophie Algazelis

وكتب Raymond Lulle كتابا عن فلسفة الغزالي Copendium Logicae Algazelis واستعمل مصادر أخرى[2]، وكتب ريمون ليل كتابا صغيرا تعليميا في نظم بلغة كتالونية Catalans عنوانه: Logica de Gatzell ونشر هذا النظم S.Galmes بعنوان: Obras de Ramon lull[3].

وفيما يتعلق بتأثير الغزالي في ريمون تراجع مجلة الدراسات الإسلامية[4]، وقد ترك الغزالي تأثيرا بالغا في المفكرين اللاتينيين[5].

إن الذي اكتشف فلسفة الغزالي ومؤلفاته الحقيقية جزئيا في النصف الثاني من القرن الثالث عشر هو Ramon Marti الكاتالاني مما جعل الغزالي يعرف لدى الغرب اللاتيني في عدد من مؤلفاته، وقد سافر إلى تونس في بعثة تتكون من سبع باحثين معه من أجل تعلم العربية، ودراسة المؤلفات المخطوطة العربية، ومنها مؤلفات الغزالي ومن المؤلفات التي عرفت: إحياء علوم الدين، ذكرها بعنوان: Vivification scientiarum

---

[1] Tradition, 21 (1965).

[2] Marie Thèrese d'Alverny «Algazel dans l'occident latin» in un trait d'union entre l'orient et l'occident Al-Ghazzali et ibn maimoun, 1985, p129.

[3] Palma de mallorace, XIX, 1936, p3-62.

[4] Etudes musulmanes, 23, p57-63, 311-315.s

[5] وقد كتبت السيدة Marie Thèrese d'Alverny بحثا مهما عن الغزالي في الغرب، وقد اعتمدت عليه كثيرا، أشار ألبرت الكبير إلى الغزالي: 147 مرة P.Alonso «Influancia de Algazel, en el mundo latini», Al-andalus, 23(1958), p371-380.

وليس معنى ذلك أنه ترجم الكتاب كله، وإنما أشار إليه، وقرأه وترجم فيما يبدو ما يهمه منه.

وترجم إسحاق البلاغ اليهودي مقاصد الفلاسفة إلى العبرية أيضا وذكر Dominique Gundssalvi في ترجمته لمقاصد الفلاسفة رأي الغزالي في إحياء علوم الدين[1] من أن السعادة العظمى إنما هي في معرفة الله وحبه، وترجم ابراهام ابن حسداي ميزان العمل للغزالي إلى العبرية، وعنوانه: Mozne Sedeq كما أن Ramon Marti ذكر كتاب ميزان العمل بعنوان لاتيني Trutina Operum وترجمه أحيانا بـ: Statéradicitur، ونقل مارتي هذا نصوصا طويلة من المنقذ من الضلال للغزالي في كتابه Pugio Fidei فنقل منه عدة مرات، ويسميه بعنوانه العربي بحروف لاتينية، ويترجم عنوانه أحيانا إلى اللسان اللاتيني: Liber qui eripit aberrore فبجانب ذكره لابن سينا، والغزالي، وابن رشد، يذكر ابن الخطيب فخر الدين الرازي، وكتابه "المباحث المشرقية" (in libro investigationum orientalium) وذكر أيضا كتاب مشكاة الأنوار للغزالي «in libro quem vocat leampadum liminum».

كما ذكر الإشارات والتنبيهات لابن سينا: Liber Alixarat id est invitationum et excitationum sen nutum

وذكر كتابه النجاة، وتكلم عن خلق الله للعالم وصفاته في رأي الغزالي، ورده على الفلاسفة في المسائل الثلاثة التي كفرهم فيها[2]، ويذكر الفلاسفة المسلمين ويسميهم Sarraceni أي الإسماعيليين.

---

[1]Ibid p131-132.

[2] Ibid, p136.

وهذا الرجل R.Marti استطاع أن يطلع على مؤلفات كثيرة للغزالي، وقد بذل جهدا كبيرا في سفره إلى تونس مع أصحابه في سنة 1250 وقد درس العبرية أيضا، وكلفه أمير Aragon المسمى Donjaine بفحص كتب اليهود، ومات في نهاية (1284) وقد رد على اليهود في كتابه المشار إليه، وهو كتاب لاهوتي، يقع في أجزاء ثلاثة اعتمد في الجزء الأول منه على الفلاسفة المسلمين، وعلى الغزالي أساسا في كتابه المنقد من الضلال، ونقل منه، وذكره بعنوانه العربي بحروف لاتينية al-Munquith min al-dalal وبترجمته اللاتينية liber qui erpit aberrori وأشار فيه إلى ما ذكره الغزالي من الاتجاهات الفكرية المختلفة من الفلاسفة والمتكلمين وذكر التهافت والضميمة لابن رشد epitre a un ami[1] ونقل منها نصا طويلا.

وأصبح الغزالي معروفا جدا بعد أن مات R. Marti وترجم كتاب تهافت التهافت لابن رشد calonymos ben calonymos الذي عرضت فيه آراء الغزالي، والرد عليها، وكانت تنقل من كتاب تهافت الفلاسفة عبارات مثل مشكلة الزمن، ومسألة الخلود ومسألة البعث واستوحى منه توما الإكويني، ولاحظ Robert d'Anjou أمير نابلي الفيلسوف اللاهوتي المثقف أن مقاصد الفلاسفة للغزالي أكثر وضوحا Manifestius.

كما أثرت نظريته في العلّية في بعض الفلاسفة الاسميين **nominalistes** مثل **Nicola d'Autrecourt** وذكر **Miguel Palacios** أن توما الإكويني وهو فرنسيسكاني من أهل القرن الرابع عشر، تأثر بالغزالي[2]، ويلاحظ أن ما ورد في المؤلفات المترجمة إلى العبرية مثلا أنه يحذف منها

---

[1] l.gauthier . وقد ترجمهما إلى الفرنسية مع فصل المقال، الجزائر 1948 ونشرها

[2] في مقدمته لترجمة الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي إلى اللغة الاسبانية، مدريد 1929.

الآيات القرآنية والأحاديث، وتعوّض بنـصوص مـن التـوراة والتلمـود، وقـد أحـصى الباحث Cartabaria المؤلفات العربية التي اطلع عليهـا marti[1] وسـت مؤلفـات للغزالي على الأقل، ترجمت إلى العبرية فيما ذهب إليه الباحث حاييم زفراني[2] وورد في دائرة المعارف اليهودية عدد من مؤلفات الغزالي المترجمة إلى العبرية [3] ووجدت مؤلفات عربية مكتوبة بحروف عبرية، وقد تترجم إلى القشتالية، والهولاندية أيـضا، وقد يكتب اليهود باللغة العربية مثل موسى بن ميمون وبهية بن باقودا.

وذهب الغزالي إلى أنه ليس في "الإمكان أبدع مـما كـان" في خلـق اللــه تعـالى للعالم، وذلـك في كتابـه إحيـاء علـوم الـدين[4] وهـذا يقـرب تمامـا مـما ذهـب إليـه لايبنتز:The best of all possible worlds[5].

ومن مؤلفات الغزالي النقدية لنصوص الإنجيـل كتابـه: الـرد الجميـل لإلهية عيسى بصريح الإنجيـل[6] فحـص فيـه سـت نـصوص مـن الإنجيـل ليوحنا Saint-Jean في نصّين منه يبدو أن عيسى إله فقط، الثالث يبـدو فيه أنه إله وإنسان معاً، وفي النصوص الثلاثة الباقية يبدو أنـه لـيس إلا

---

[1] Cartabaria, P.A.(la connaissance des textes arabes chez Raymond Martin OP et sa position en face de l'islam

[2] HaÏm Zafrani, «les sources arabes et leur contribution a la formation et développement de la pensée et des traditions culturelles juives : Maimonide pelerin du monde intellectuel Judeo – musulman». In un trait d'union entre l'orient et l'occident, p78.

[3] H. Baneth «Algazali» in Encyclopedia Judaica 2/ 1928.

[4] جـ 4 ص 229 ط 1985، 2/1928.

[5] Ormsly, E. (1984) Theodicy in islamic thought, princeton.

[6] من منشورات إذاعة العالم العربي في باريس، في قضية العربي، وترجمته إلى الفرنـسية تـونس 1988 ترجمته إلى العربية .R chidia الجزويت وحلله في نشرته في: P.U.F سنة 1939.

إنساناً، وكونه كلمة الله معناه أنه خلقه الله بكلمة "كن" Dieu lui dit : » «sois» et elle est» وأشار صاحب المقدمة أيضا إلى Raymondo Martin في كتابه: Pugio Fidei وأنه يحتوي على نقول طويلة من كتاب المنقذ من الضلال للغزالي: «Contient de longs extraits»[1] وتساءل صاحب المقدمة فيما إذا كانت هناك علاقة بين فلسفة باسكال الذي عرف Raymondo Martin وبعض الأفكار المهمة من تأليف الغزالي المشار إليه، ولذلك يتعاطف معه عدد من المفكرين المسيحيين، بل ادعى بعضهم أنه تأثر بالمسيحية[2]. وقد ترجمت مؤلفات الغزالي وألّف عنه بالإنجليزية، والفرنسية، والإسبانية، والألمانية، والإيطالية[3].

ونريد في خاتمة هذا أن نشير إلى أثر الغزالي في التصوف وخاصة لدى اليهود ومنهم بهية بن باقودا الذي ألّف كتاب فرائض القلوب معتمدا أساسا على التصوف الإسلامي، مما جعله كتابا شعبيا[4]، ومن مصادر هؤلاء المتصوفة اليهود مثل جودا هالفي Juda Halevi الذي ينقل من إحياء علوم الدين، وأبراهام أبو لافيا، وعبيدا. وقد عرف اليهود المنقذ من الضلال، وميزان العمل، ومن هؤلاء يوسف بن عكين Ibn Aquin، صاحب

[1] المرجع نفسه (المقدمة) ص1.

[2] ألّف Asin Palacios الأسباني كتابا في الروحانية عند الغزالي في أربعة أجزاء وطبع بين سنة 1934 و 1943.

[3] أشار إلى هذا Alfonce de Serra في تعليق له في حلقة الوصل المشار إليها قبل ص 261.

[4] حاييم المرجع السابق ص 79.

كتاب: انكشاف الأسرار وظهور الأنوار[1]، وله كتاب طب النفوس، وتأليف أبراهام بن موسى بن ميمون: كفاية الدين[2].

بل إنّ اليهود اهتموا بالموسيقى كما فعل أبو الفضل حسداي السرقسطي في أخذه بالموسيقى نظريا وعمليا، وكذلك إسحاق بن سمعان صاحب ابن باجة في اهتمامه بالموسيقى، وقد أسلم أبو الفضل حسداي بعد ذلك، وكان أحذق الناس بالموسيقى نظرا وعملا، وقد عني أهل الأندلس بأعمال الفارابي الموسيقية، وكان عبد الرحمن الثاني كلف منصور اليهودي أن يستقبل زرياب عند إرساء السفينة التي نقلته إلى الجزيرة، وكان منهم الشعراء باللغة العربية، وبالعبرية، مثل موسى بن عزرا (ت1140) الذي استعمل الأوزان العربية في شعره العبري، وقال:

"إنّ اللغة العربية بين اللغات هي كالربيع بين الفصول".

"لسان العرب بين الألسنة كزمن الربيع بين الأزمنة"[3].

وكان لابن مسرّة(883- 931) أثر في مدرسة المرية، (البرتغال) وخاصة في بعض اليهود أمثال سليمان جبرول[4] وكذلك ابن حزم(ت 454هـ) الذي ألّف في مقارنة الأديان كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل، ذكره Raymond Lulle وعني به بعض الفلاسفة المسيحيين، وذكر ريمون ليل هذا تفرقة ابن حزم بين البرهان الضروري والإقناعي، وانتقد اللاهوتيين في باريس لعدم معرفتهم إلا بما قال أرسطو، في كتابه

---

[1] نشر A.S Halkim النص العربي وترجمته إلى العبرية.

[2] ترجم إلى اللغة الإنجليزية.

[3] حاييم المرجع السابق ص 66، أنظر كتابه: Poésie *juive* en occident musulman, Librairie orientaliste, Geutner, Paris , 1977.

[4] Tamara Albertini , Ibid , p.123.

Théologie positiva [1] وقـد ألّـف ابـن حـزم في المنطـق كتابـه: التقريـب لحـد المنطق، وعارضه الفقهاء في ذلك، ونجد ابن السيد عبد اللـه البطليوسي (ت1127) ألّف كتابه "الحدائق" الذي عرفه الفلاسفة اليهود من خلال ترجمته التي قـام بهـا موسى بن تبون (ت1283) ونقلها إلى العبرية، كما له كتاب "المسائل". ومـوسى بـن ميمون، امتدح كثيرا ابن باجة ووصفه بأنه فيلسوف كبير، وكل مؤلفاته من المعيـار الممتاز[2].

ابن طفيل:

عرفه اللاتيني باسم أبو بكر Abubacer من خلال أعمال ابن رشد عن أرسـطو، وخاصة من خلال شرحه للنفس، فقد انتقده لأنه لم يفرق بين العقل بـالقوة وبـين الخيال، كما عرفت قصة حي بـن يقظـان في عهـد النهـضة، عنـي بهـا الفيلـسوف: Giovanni picodella Mirando(ت1494) يحتمل أنه عرف القـصة مـن خـلال شرحها باللغة العبرية الذي قـام بـه مـوسى النربـوني، ولكـن توجـد ترجمـة لهـا إلى اللاتينية قام بها Edward pococke في سنة 1671م وهي التـي أصـبحت مـصدرا من مصادر لايبنتـز في كتابـه philosophus autodidactus وتبـع هـذه الترجمـة عدة ترجمات أخرى مما جعل هذه القصة أفضل ما عرف من أصل فلسفي عـربي، في التقليد الغربي[3] وتأثر بهـا صـاحب قـصة روبنـسون كـروزو، وهـو دانيـال دفـو: Daniel Dfoe بعنوان: Robinson Crusoe[4].

---

[1] Ibid.P124.

[2] Alexander Broadie «Maimonides» in Histoire de la philosophie islamique, P.725.

[3] Tamara, Ibid, p.128.

[4] Majid Fakhri, « Rationality in Islamic Philosophy » in History of Islamic Philosophy p.513.

وكان ابن طفيل رائد الثورة الأندلسية ضد نظام بطليموس الفلكي، واستمرت هذه الحركة النقدية عن طريق أصحابه وخاصة تلميذه البتروجي في كتابه: "الهيئة" الذي ترجم إلى اللاتينية، ترجمه Michael Scot، وطبع النص اللاتيني سنة 1952[1].

ومن الفلاسفة المشارقة الذين دخلوا الأندلس الكرماني(ت1066) وشيخه مسلمة المجريطي (ت1008) الذي ألف كتاب "غاية الحكيم" Aim of the Wise نقل إلى اللاتينية بعنوان: Latin Picatrix.

كما أن مالك بن وهيب ألف في المنطق من خلال الكتاب الأول من منطق أرسطو[2].

ابن حزم ونقد اسبينوزا Spinoza للتوراة:

يرى ابن حزم أن الغرض من الفلسفة إصلاح النفس باستعمال الفضائل، وحسن السيرة، وحسن السياسة في المنزل والرعية، وهذا نفسه هو غرض الشريعة[3] وعقد في كتابه الفصل فصلا عنوانه: "فصل في تناقضات ظاهرة، وتكاذيب واضحة في الكتاب الذي يسميه اليهود التوراة، وفي سائر كتبهم، وفي الأناجيل الأربعة، يُتيقن بذلك تحريفها وتبديلها، وأنها غير الذي أنزل الله عز وجل"[4].

ويقول: "نذكر إن شاء الله تعالى ما في الكتب المذكورة من الكذب الذي لا يشك كل ذي مسكة تمييز في أنه كذب على الله تعالى وعلى

---

[1] حققه: Carmody تحقيقا نقديا بالمقارنة مع الأصل العربي (Berkeley1952)، وترجمه موسى النربوني إلى العبرية، كما ترجمه إلى اللاتينية Kalonymusبن داود في البندقية سنة 1531م.

[2] Leen E.Goodman, « Ibn Tufayl » in History of Islamic philosophy p.315-328.

[3] الفصل في الملل والأهواء والنحل، (د.ت) ج1، ص94.

[4] المرجع نفسه، ص116.

الملائكة، وعلى الأنبياء عليهم السلام، إلى أخبار أوردوها لا يخفى الكذب فيها على أحد، كما لا يخفى ضوء النهار على ذي بصر"[1].

ويقول اسبينوزا: "من هذه الملاحظات كلها يبدو واضحا وضوح النهار أن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة بل كتبها شخص عاش بعد موسى بقرون عديدة"[2].

وقد وقف ابن حزم على ما بأيدي اليهود من كتب: "إلى أن وقفنا على ما بأيدي اليهود فرأينا أن سبيلهم، وسبيل النصارى واحد"[3]، وكان يلتقي مع رؤساء اليهود في الدين، ويجادلهم: "وهكذا وجدنا أكثر من شاهدناه من رؤسائهم".

بدأ نقده من الورقة الأولى من التوراة التي وقف على نصها مترجمة إلى العربية، ولعلها هي التي ترجمها سعديا بن يوسف الفيومي (ت942م)، وهو يفرق بين التوراة السامرية، وغيرها التي بأيدي سائر اليهود، وترى السامرية أن التوراة الأخرى التي بأيدي اليهود غير صحيحة ، وتجزم أنها محرفة مبدلة بخلاف توراتهم، كما أن سائر اليهود يرون أن التوراة السامرية محرفة مبدلة، ويقول: إنه لم يطلع على التوراة السامرية[4]، وأنكر ما في هذه الورقة من التشبيه "وحاشا لله أن يكون له شبيه أو

---

[1] المرجع نفسه، ص116.

[2] اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، ومراجعة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971، ص271.

[3] الفصل ج1، ص116.

[4] - المصدر نفسه، جـ1، ص.

مثل"، ولكنه وقف على أكثر من نسخة من النسخ المترجمة، يقول: "ورأيت في نسخة أخرى"[1].

ونقل نصوصا كثيرة من التوراة حرفا حرفا كما يقول، وناقش بعض التوراتيين من اليهود في مصارعة يعقوب لله، وكان أقوى منه "كنت قويا على الله فكيف على الناس"[2] وأنه وقعت أخطاء كثيرة في حساب الأزمنة، والخلط فيها مثل سنّ يوسف في مراحله المختلفة، وتناقض النصوص في ذلك[3]، والمبالغة في إحصاء بني إسرائيل، وأنهم عدد ضخم من المستحيل أن يبلغوا ذلك العدد في ذلك العهد[4] وقد حاور ابن حزم اشموال يوسف ابن النغريلة[5] اليهودي وناظره في سنة 404هـ وعاد في ذلك إلى نصوص التوراة في مختلف الأسفار الخمسة، وإلى كتاب يوشع وإرميا، وإلى المزامير، وكتاب سليمان وحزقيال، ويقول: "هذا نص توراتهم حرفا حرفا"[6] ويقول: "إن الذي عمل لهم التوراة التي بأيديهم كان قليل العلم بالحساب" إلى أن بلغ نهاية نص الأسفار الخمسة، فقال: "هذا آخر توراتهم وتمامها، وهذا الفصل شاهد عدل، وبرهان تام، ودليل قاطع، وحجة صادقة، في أن توراتهم مبدلة، وأنها تاريخ كتبه لهم مؤلف" وأنه تاريخ، ألف بعد دهر طويل ولا بد"[7]، وفي آخر التوراة: أنه مات موسى ولم يعرف

---

[1]- المصدر نفسه، ص121.

[2]- المصدر نفسه، ص142.

[3]- المصدر نفسه، ص150.

[4]- المصدر نفسه، ص167.

[5]- المصدر نفسه، 135.

[6]- المصدر نفسه، ص183.

[7]- المصدر نفسه، ص186.

قبره آدمي إلى اليوم[1]. وقال إن التوراة بمقدار 110 ورقة، في كل صفحة منها 23 سطرا، وفي كل سطر بضع عشرة كلمة، أما ما كتبه عزرا الورّاق بعد رجوعهم[2] إلى بيت المقدس، فهو اختراع وتحريف وتبديل. وتقع النسخة التي وقف عليها في 57 فصلا[3] أما الأخطاء في الحساب، حساب السنين والأحداث فيقول: "هكذا نص توراتهم وهذا خطأ في الحساب"[4] "إن الذين عمل لهم التوراة كان ضعيف البصارة بالحساب"[5] ويقول: "والقوم بالجملة أكذب البرية، أسلافهم وأخلافهم، وعلى كثرة ما شاهدنا منهم ما رأيت فيهم قط متحريا للصدق إلا رجلين فقط"[6] ويقول: "هذا كله نص توراتهم حرفا حرفا"[7] وأن عزرا أملى عليهم التوراة من حفظه فيما يزعم، وأنها فيها خلل كثير فأصلحه، وهذا يكفي، وكانت كتابة عزرا بعد أزيد من سبعين سنة من خراب بيت المقدس، وكتبهم تدل على أن عزرا لم يكتبها لهم، ويصلحها إلا بعد نحو أربعين عاما من رجوعهم إلى البيت، بعد السبعين عاما التي كانوا فيها ضالين (...) ولم تزل تتداولها مع ذلك[8] ويقول: "فإن في التوراة التي ترجمها السبعون شيخا لبطليموس الملك بعد ظهور التوراة وفشوها، هي مخالفة للتي كتبها لهم عزرا الوراق"[9] وأتى

---

[1]- المصدر نفسه، ص186.

[2]- أي من الأسر في بابل.

[3]- المصدر نفسه، ص186.

[4]- المصدر نفسه، ص150.

[5]- المصدر نفسه، ص150.

[6]- المصدر نفسه، ص156.

[7]- المصدر نفسه، ص183.

[8]- المصدر نفسه، ص197.

[9]- المصدر نفسه، ص198.

بنص التوراة التي ذكرت أن موسى أمر أن تكتب، وتعلم، ليحفظها بنو إسرائيل، ولا يمتنع أحد من نسلهم من حفظها، وهذا نصها حرفا بحرف: "اسمعي يا سموات قولي، وتسمع الأرض كلامي"[1] وأن الكتاب الذي ينسب إلى يوشع لم يكتبه قط، ولا عرفه"[2] ويقول: ولقد فضحت بهذا وجه بعض علمائهم فقال لي كانوا في التيه في حل وارتحال (...) "وأما الكتاب الذي يسمونه الزبور... نقل منه نصا كما نقل من الزبور الرابع والأربعين ومن المزمور الموفي مائه، ومن المزمور السادس والثمانين، والسابع والسبعين، والمزمور الحادي والثمانين، والثامن والثمانين، والحادي والستين[3] والكتب التي تنسب إلى سليمان يذكر أنها ثلاثة: شعر الأشعار، والأمثال، والثالث الجوامع[4]، ونقل من كتاب حزقيال[5]، ذكر أسماء الكتب الثلاثة بالعبرية، وترجم معناها إلى العربية.

وأشار إلى الجهل بالجغرافيا في مسألة ذكر النيل ودجلة والفرات في نص التوراة المبدلة، وبهذا فهو يرى أنها ليست من تأليف عالم يتقي الكذب، ولا من عمل من يحسن الحساب ولا يخطئ فيما لا يخطئ فيه صبي يحسن الجمع، والطرح، والقسمة، والتسمية[6]، وقد أخذ بالمنطق وألف فيه، كما قلنا إنه ألف في الطب: كتاب الأدوية المفردة، وحد الطب،

---

[1] - المصدر نفسه، ص200-201.
[2] - المصدر نفسه، ص205.
[3] - المصدر نفسه، ص205-207.
[4] - المصدر نفسه، ص207-208.
[5] - المصدر نفسه، ص208.
[6] - المصدر نفسه، ص128.

ومقالة في شفاء الضد بالضد، وشرح فصول بقراط، ومقالة في النحل[1]، وطوق الحمامة.

لم يقتصر ابن حزم في تطبيق منهجه النقدي التاريخي الذي سبق فيه ابن خلدون كما يقول إحسان عباس في "نقد الخبر التاريخي"[2]، بل طبقه في الحديث ورواياته.

نقده لابن النغريلة(383-448/993-1056):

ابن النغريلة يهودي، درس التلمود بقرطبة على الكاهن جنود، وأتقن العربية، والعبرية، وألف في الرياضيات كتابا عنوانه: "السجيح في علوم الأوائل الرياضية"، وله دراية بالهندسة، والمنطق، والجدل، وعلم واسع بالشريعة اليهودية، يدافع عنها وينتصر لها[3]، وكتب بالعبرية مقدمة للتلمود، وفي النحو، وله ديوان شعر.

كتب ابن حزم رسالة في الرد على ابن النغريلة، وكان على معرفة به، والتقى به سنة 404هـ ويصفه بأنه أعلم اليهود وأجدلهم[4]، وكان قد سأله عن نص من نصوص التوراة، وخطأه في تأويله[5]، وسأله عن معنى الأخت الذي ورد في قول إبراهيم في سارة إنها أخته لما كان في مصر وأخبر

---

[1]- إحسان عباس، رسائل ابن حزم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط.2، بيروت 1987، ج1، ص14.

[2]- المصدر نفسه، ص17.

[3]- صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق لويس شيخو، بيروت، 1912، ص100.

[4]- الفصل، ج1، ص135، 152.

[5]- المصدر نفسه، ج1، ص152-153.

فرعون بذلك، واتهمه بالخلط، ولم يأت بشيء مقنع[1]، وكان ابـن النغريلـة رد عـلى ابن حزم فيما يبدو لما اطلع على الفصل لابن حزم، ونقده للتوراة.

ولكن الذي يظهر أن رد ابن حزم إنما هو على يوسف بـن النغريلـة، وهـو ابـن اسماعيل، فهو الذي تجرأ وكتب طعنـا في القـرآن، لم يحـصل ابـن حـزم عـلى هـذه الرسالة، وإنما وصـله رد عليهـا: "فـأظفرني الـلـه بنـسخة رد فيهـا عليـه رجـل مـن المسلمين، فانتسخت الفصول التي ذكرها ذلك الراد"[2]، وتتكون هذه الرسالة في الرد من ثمانية فصول، وفيها نقد للتوراة أيضا، وذكر بـأن اليهـود يعتقـدون أن الملائكـة الـذين يحـصون أعـمال العبـاد ويكتبونهـا لا يفقهـون العربيـة، ولا يحـسنون مـن اللغات شيئا إلا العبرانية، فلا يكتب عليهم كل ما كذبوا فيه بغير العبرانية[3]، وأشـار إلى كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل الذي يبدو أنه كتبه قبـل هـذه الرسـالة[4] واطلع على "شعر توما" و"سادر نشيم" وهـما سـفران مـن أسـفار التلمـود، وعـلى كتب أخرى لليهود، وكان مهتما بمسائل الملل والديانات مبكرا، إلى أن اجتمع له مـا كتبه في الفصل: "كتبهم التي طالعناها ووقفنا عليها"[5] ومما كتبه ولم يـصلنا كتـاب: "إظهار تبديل اليهود والنصارى، والرد على أناجيل النصارى، والرد على مـن اعـترض على الفصل".

---

[1]- المصدر نفسه، ج1، ص135.

[2]- رسائل ابن حزم، ج1، ص43.

[3]- المصدر نفسه، ج1، ص57.

[4]- المصدر نفسه، ج1، ص64.

[5]- المصدر نفسه، ج1، ص56.

وينبغي أن نشير إلى ثناء الغزالي على ابن حـزم، لما قـرأ كتابـه في أسـماء اللـه الحسنى، قال: "وجدت في أسماء اللـه تعالى كتابا لأبي محمد بـن حـزم يـدل عـلى عظم حفظه، وسيلان ذهنه"[1].

اسبينوزا(1632-1677):

اسـبينوزا بـاروخ فيلـسوف يهـودي هولانـدي، ولـد في امـستردام، في عائلـة يهودية من أصل أندلسي، هاجرت من الأندلس إلى منطقة البرتغال، ثم هاجرت إلى الجالية اليهودية في امستردام، وقد كانت تمسحت بالقوة، ولكنها بقيت على اليهودية سرا، تمارس العبادة على الطريقة اليهودية، ودرس اسبينوزا في المدرسـة العبرية، وتكـون بهـا تكوينـا قويـا عـلى أسـاس أن يـصبح ربيّـا Rabbin، ودرس اللاتينيـة مـما أهلـه أن يطلـع عـلى مؤلفـات ديكـارت، وعـلى الثقافـة العلميـة السائدة في ذلك العهد من القرن السابع عشر إلا أنه تكـون لديـه اتجـاه نقـدي للكتاب المقدس، واتهم بالإلحاد، واسـتبعد مـن الجماعـة اليهوديـة سـنة 1656، انتقل إلى التجارة التي كان عليها والده في الخياطـة، وفي النظـارات، كتـب عـدة مؤلفـات منهـا: "مختـصر في البحـث في الالوهيـة" "Court traité sur Dieu" ومبادئ فلسفة ديكارت، وكتابا في إصلاح الذهـن[2]، وكتابا في الأخلاق، وكانـت لـه صداقة مع Jean de Witt رئـيس الدولـة الـذي كانـت لـه ميـول إلى الفلـسفة والأفكار الحرة، وبفضل ذلك كتب كتابا عـن حريـة الفكـر، وعنوانهـا: رسـالة في اللاهوت والسياسة، في سنة 1670، فأثارت نقاشا وجدلا حـادّا، ولم يـشك النـاس

---

[1]- نقل إحسان عباس النص عن الذهبي في التذكرة 3: 1147، وعن نفح الطيب للمقري1: 365

[2] -Noëlla Barquin, Jaqueline Laffille, Dictionnaire des Philosophes, Armand Colin, 2002, P.307.

في أنها من تأليفه، إذ أنها طبعت دون أن تحمل اسمه، ولما هاجمت جيوش لويس الرابع عشر هولاندا، واحتلتها قتل حاميه وصديقه جون دي ويت.

ويبدو أن أسرته اليهودية الأندلسية حملت معها بعض المؤلفات الأندلسية مترجمة إلى العبرية واللاتينية، ودخلت إلى هولندا، وابن حزم معروف لدى النخبة اليهودية ناقشهم وجادلهم، وكتب نقدا للتوراة وغيره من مؤلفات اليهود، ونهج في نقده منهجا نقديا تاريخيا، قائما على النصوص ونقدها نقدا خارجيا وداخليا، وإذا قرأنا رسالة اسبينوزا في اللاهوت والسياسة رأينا هذا المنهج النقدي مطبقا في هذه الرسالة بوضوح تام، يقول: "الفصل الثامن وفيه البرهنة على أن الأسفار الخمسة وأسفار يشوع والقضاة وراعوث، وصمويل والملوك ليست صحيحة[1]" ويقول: "عقدت العزم على أن أعيد من جديد فحص الكتاب المقدس بلا ادعاء، وبحرية ذهنية كاملة، وألا أثبت شيئا من تعاليمه، أو أقبله ما لم أتمكن من استخلاصه بوضوح تام منه وعلى أساس هذه القاعدة الحذرة وضعت لنفسي منهجا لتفسير الكتب المقدسة[2]" وهكذا نهج منهجا تاريخيا نقديا بمقارنة النصوص، وطرق تدوينها، ولغتها وصحتها من عدم صحتها، وان رجال الدين لم يتورعوا عن تحريف الكتاب في مواطن كثيرة[3] وأصبحت البدع التي وضعها البشر وكأنها تعاليم إلهية[4] فلا بد إذن من

---

[1] -سبينوزا ، رسالة في اللاهوت و السياسة ، ترجمة حسن حنفي ، ومراجعة فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، 1971 ص 265

[2] المصدر نفسه ص 217

[3] -المصدر نفسه ص 241.

[4] -المصدر نفسه 242.

الحصول على معرفة تاريخية مضبوطة من الكتاب نفسه، ومن تاريخه النقدي، ومن النقد الداخلي الذي يعتمد على العقل أو النور الفطري، وعلى مبدإ الاتساق.

وقد شك قبله إبراهيم بن عزرا، وابن جرشونGersonide (ت 1344) في نسبة الأسفار الخمسة إلى موسى، وذكر بودنشتاين Bodenstein سنة 1520م أن الذي ألف الأسفار الخمسة مجهول، ورأى هوبز في الأسفار وكتاب يشوع أنهما ليسا من عمل موسى[1] وقد بين منهجه بوضوح في الفصل السابع من رسالته[2] وخلص من ذلك كله إلى أنه: "يبدو واضحا وضوح النهار أن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة بل كتبها شخص عاش بعد موسى بقرون"[3] و قال: "كل الأسفار التي عرضنا لها حتى الآن قد كتبها مؤلفون آخرون غير الذين تحمل هذه الأسفار أسماءهم"[4] وأنه: "نستنتج إذن أن سفر توراة الله هذا الذي كتبه موسى لم يكن من الأسفار الخمسة، بل كان سفرا مختلفا كلية أدخله مؤلف الأسفار الخمسة في سفره"[5] ويرى: "فإن أحدا لا يستطيع أن يؤكد عن حق أن موسى هو مؤلف الأسفار الخمسة بل على العكس يكذب العقل هذه النسبة"[6] ويذهب إلى أنه يسود الأسفار الخمسة الخلط: "والخلط في الأزمنة والتكرار المستمر لنفس القصص مع بعض التغييرات الخطيرة

---

[1]- تعليق حسن حنفي ،ص 242 إليها ش : 1.

[2]- الرسالة ص 241-264.

[3]المصدر نفسه ص 271.

[4]المصدر نفسه ص 276.

[5]-المصدر نفسه ص 272.

[6]-المصدر نفسه ص 273.

أحيانا لكي نسلم بسهولة بأننا أمام مجموعة من النصوص المكدسة(...) ولا ينطبق هذا فقط على الأسفار الخمسة بل ينطبق على سائر الروايات المتضمنة في الأسفار السبعة الأخرى"[1] وهذا ما قرره بن حزم من الخلط في الأزمنة وحسابها تاريخيا، ويتعجب اسبينوزا من تصرف المفسرين اليهود، ويقول: "لست أدري إن كان ذلك ناجما عن اختلال العقل، وعن نوع من تقوى العجائز المخرفين، أم أنهم قالوا ذلك بدافع الغرور والخبث، حتى نعتقد أنهم وحدهم الأمناء على أسرار الله ؟"[2] ويقول: "ولم أجد فيها (أي في أعمالهم) إلا أعمالا صبيانية، ولقد قرأت أيضا بعض القبّالين وعرفت ترهاتهم ولم تنقطع أبدا دهشتي من خبلهم"[3].

ثم انتقل للكلام عن المسيحية والأناجيل وأن بولس اليوناني اليهودي يتحدث عن المسيحية باليهودية على مستوى فهم اليهود، وتحدث طبقا لمعتقداتهم الموروثة الشائعة لديهم، فكان بولس يونانيا مع اليونانيين ويهوديا مع اليهود"[4].

و يرى حسن حنفي أن موقف اسبينوزا: "يشبه موقف المعتزلة والفلاسفة المسلمين من جواز التأويل، لأن أساس النقل إنما هو العقل"[5] كما أنه "يتفق مع الفلاسفة المسلمين في تصورهم للنبوة على أنها اتصال

---

[1]-المصدر نفسيه ص 288.

[2]- المصدر نفسه ص 299.

[3]- المصدر نفسه ص 299-300.

[4]-المصدر نفسه ص 185-186.

[5]-مقدمة من الرسالة ص 84.

بين مخيلة النبي، ومصدرها[1] وخاصة الفارابي، ووصف اسبينوزا العوام بجهلهم وعنادهم وانفعالاتهم، وخرافاتهم، وولوعهم بالعجائب والنوادر .

ويذهب اسبينوزا إلى أن النبوة تتطابق تماما مع المعرفة الفطرية، لأن ما تعرفه بالنور الفطري، يعتمد على معرفة اللـه وحدها، وعلى أوامره الأزلية"[2] ويقرر أن المعرفة الفطرية معرفة إلهية بمعنى الكلمة"[3].

وفكرة الفارابي في النبوة والمخيلة واضحة في رسالة اسبينوزا يقول: "تكون مخيلة النبي مهيئة حتى وهو في اليقظة"[4] ويعارض فكرة موسى بن ميمون عن النبوة ويراها: "مجرد ثرثرة، ووهم وتأويل الكتاب ليستخلصوا منه ترهات أرسطو و تخيلاتهم الخاصة، و هي في رأيي أكثر المحاولات مدعاة للسخرية"[5] وهكذا نجده ينتقد موسى بن عمران باستمرار فكأن رسالة اسبينوزا رد على موسى بن ميمون وعلى نظرياته في تفسير الكتاب المقدس، وأنه يخضع لأرسطو بجانب خضوعه لاعتقاده، وخاصة في الفصل الخامس من الرسالة، وهو قد قرأ كتاب موسى دلالة الحائرين في هولاندا، مترجما إلى العبرية واللاتينية من أصله الذي كتب بالعربية وبحروف عبرانية، أنجزه من سنة 1187 إلى 1190 ، وقرر أنه لا أفضلية لليهود على غيرهم من الأعراق، والأمم، كما يعتقدون، وسايرهم في هذا الكاثوليك[6] وأن النبوة ليست خاصة بهم ولا وقفا عليهم، بل مشتركة بين

---

[1] المصدر نفسه ص 85.

[2] المصدر نفسه ص 123-124.

[3] - المصدر نفسه ص 124.

[4] -- المصدر نفسه ص 126 -145.

[5] -المصدر نفسه ص 130-131.

[6] - المصدر نفسه ص 173-179

جميع الأمم[1] وأورد ذكر القرآن في رسالته[2] وأعاد نقد موسى بن ميمون ووصف طريقته بأنها فاسدة لا فائدة منها[3]، وذهب إلى أن الكتاب المقدس، لا يعلّم الفلسفة[4] بل يدعو إلى التقوى وحدها، واعتمد في تفسيره على أنه تفسير للكتاب بالكتاب[5] معارضا لموسى بن ميمون في إخضاعه الكتاب للعقل وتأويله[6].

ويرى حسن حنفي مترجم رسالة اللاهوت والسياسة أن: "مواقف اسبينوزا ومناهجه لها ما يشبهها في التراث الإسلامي خاصة ابن رشد، وقد كان اسبينوزا على علم بها من خلال موسى بن ميمون[7] فإن الحلول التي قدمها الفلاسفة المسلمون واسبينوزا متشابهة ولكنه لم يشر إلى أن ابن حزم انتقل منهجه إلى هولاند، من الأندلس مع هجرة اليهود إليها .

أما رينانRenan من المحدثين الأوروبيين الذي عني بدراسة ابن رشد، فإنه يقول: "يرى العقلاني أن الأناجيل نصوص يجب أن تطبق عليها القواعد العامة للنقد، فنحن أمامها كالعرب أمام القرآن والحديث"[8] وهذه إشارة إلى المنهج النقدي الذي سار عليه المحدّثون، في منهجهم النقدي، وكان اهتمام الغزالي بالعمل في المنقذ من الضلال، وعند ابن رشد العمل والفضائل الأخلاقية هي القصد من الشريعة، فإنه باب

---

[1]-المصدر نفسه ص 179

[2]- المصدر نفسه ص 2019

[3]-المصدر نفسه ص 262

[4]المصدر نفسه ص 365

[5]- المصدر نفسه ص 267.

[6]- المصدر نفسه ص 365.

[7]- مقدمة الرسالة ص 7.

[8] Renan la vie de Jesus ; Paris ; 1962 ;P .14

يقيني، والنظر قد يخطئ كما ذكر ذلك في فصل المقال، وهذا اتجاه القرآن "أما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض"، ويقول الإمام مالك: "لا أحب إلا ما تحته عمل".

وأعطى اسبينوزا الأولوية للعمل، وأن قصد الدين إنما هو التقوى، وكذلك فعل كنط، وهو ما نجده في الفلسفة الحديثة ، وقد تحولت المسيحية من النظر إلى العمل، وتحول كنط من المعرفة، إلى الأخلاق، وهيجل من العقائد إلى التاريخ ، وهذا ما جعل اسبينوزا يهتم بالعمل، ويمكن القول بأنه رد فعل على اللاهوت المسيحي النظري، بل أن ليون جوتيه يقول: بأن فلسفة اسبينوزا تتطابق مع الفلسفة العربية " Comformité du système de Spinoza avec la philosophie arabe" نقلا عن أعمال عدد من الباحثين الألمان مثل:

Meijer de la Haye ; Von Dumin ;Barkouski K.O Meinsma

وذلك في مجلة فلسفية صدرت عام 1920 عنوانها ما أشرنا إليه من تطابق نظام اسبينوزا الفلسفي مع الفلسفة العربية، وأن W.Meijer ذكر أنه عثر على ترجمة حي بن يقظان لابن طفيل إلى اللاتينية-الهولاندية مع أعمال اسبينوزا Opera Pasthuma وأن اسبينوزا تشبه فلسفته في بعض جوانبه فلسفة ابن طفيل وابن رشد، ولخص Leon Gauther ما كتبه J.Meijer عن رسالة اللاهوت والسياسة لاسبينوزا[1] وأشار إلى أن اسبينوزا يرى: "إن الدين الموحى إلى الرسل ليس له غرض إلا تعليم الناس طاعة الله بقلب طاهر، وتطبيق العدل و الرحمة"[2] وأن النظام الديني

---

[1] -LEON CAUTHIER ; IBN ROCHD.P.26

[2] -IBID.P 26

الجديد لدى اسبينوزا وفلسفة ابن رشد يلتقيان في الخطوط الكبرى، وبين الباحث بعض الفروق بينهما، وينبغي أن نذكر أن فصل المقال لابن رشد، قد ترجم إلى العبرية ولعل اسبينوزا قد اطلع عليه، وكذلك كتابه: "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" فإنه ترجم إلى العبرية، وتوجد هذه الترجمة لفصل المقال والكشف، وقد لخص مونك Munk في سنة 1843 في طبعته الأولى لقاموس العلوم الفلسفية في مدخل ابن رشد هذه الترجمة العبرية، ويرى Cauthier أن بن رشد ترك أثرا في الفلسفة الحديثة بهذين الكتابين في الثلث الثاني من القرن السابع عشر، على يد فيلسوف كبير هو اسبينوزا بواسطة ترجمة لاتينية هولاندية لحي بن يقظان لابن طفيل وقد اطلع Raymond Martin على الضميمة لابن رشد، في الثلث الثاني من القرن الثالث عشر، في ترجمة لها في ليبزج Leipzig سنة 1687 أيضا، وهي تتكون من أربع أوراق ملحقة بفصل المقال وبهذا لا يصح القول بأن هذين الكتابين لم يعرفا إلا عندما نشرهما M.J.Muler سنة 1859 في نصهما العربي، مع أنه قد ترجم فصل المقال إلى العبرية، وذكر Steinschneider وجود ترجمة عبرية لفصل المقال، والكشف، وقد أشرنا إلى ان Munk لخص هذه الترجمة العبرية باختصار جاف، فبقي البحث من خلال الترجمات اليهودية اللاتينية في القرون الوسطى عن هذا التأثير[1] . ليكون بيان هذا الأثر أكثر تفصيلا.

و نذكر أن لايبتنز (1646-1716) كتب عن اسبينوزا وانتقده[2] .

---

[1] -GAUTHER.L.IBID.P 268

[2] -Leibniz, refutation, inedite de Spinoza, Rabel, 1999, ef. (Leibniz lecteur et critique de B.Spinoza) in R.Bouveresse, Spinoza et Leibniz, Vrin, 1992, p217.

ابن رشد:

عمل اليهود في نقل مؤلفات ابن رشد إلى الفلاسفة واللاهوتيين المسيحين وخاصة فصل المقال، الذي كان له أثر في العالم الثقافي لليهود والمسيحيين، سواء في العصور الوسطى أو في عصر النهضة الأوروبية، فقد وقع الاشتغال بمؤلفات ابن رشد منذ القرن الثالث عشر إلى النهضة، وما ترجم من مؤلفاته مثل فصل المقال الذي نقل إلى العبرية الذي اعتمد عليه في التوفيق بين الدين والفلسفة لدى اليهود والمسيحيين أيضا وتوسعوا في دراسة شروحه على مؤلفات أرسطو.

ومن أهم الرشديين Elijah delmedigo الذي كتب كثيرا عن ابن رشد بالعبرية واللاتينية وأشهر كتبه بالعبرية كتاب Behimet Ha-Dat أو Examination of religion وجعل كتاب فصل المقال كتابا في البحث العقلي لا أنه كتاب في الدين، أو من وجهة نظر دينية، ومع أخذ توما الأكويني بكثير من آراء ابن رشد فإنه لم يكفّ عن الهجوم عليه، وخاصة في كتابه Tractatus de Unitate intellectus contra Averroistas ، ويمكن القول بأن ابن رشد فرض نفسه على العقول بشروحه[1] وأول من تأثر بابن رشد ألبرت الكبير 1206-1280(Albert le Grand) وألف في الردّ على ابن رشد في "وحدة العقل" وقد أطلق عليه أنه الأستاذ العالمي Dactor Universalis، وعمل على التوفيق بين الفلسفة والمسيحية، بالفصل بين الفلسفة والدين، وهو حذر في ذلك، ويكتفي بالتفسير الحرفي ولا يلجأ إلى التأويل المجازي بخلاف ابن رشد، والذي توسع في هذا التوفيق إنما هو

[1] زينب محمود النحضيري، اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 1985، ص63.

توما الإكويني الذي جعل الفلسفة خادمة للاهوت Ancilla Theologiae وتوماس الأكويني (1225-1274) إيطالي من جنوبها، ويعتبر تلميذا لألبرت الكبير، وهو الذي أدخل أرسطو لتأييد المسيحية على أساس فلسفي، وقد هاجم ابن رشد والرشديين في نظرية وحدة العقل في كتابه: المشار إليه، كما قلنا ومن أهم الرشديين:1235-1284(Siger de Brabant)حكم عليه بالخروج عن الدين، واعتقل في دير في مدينة أورفيتو Orvietto وفيه قتله كاتبه طعنا بسكين[1].

ومن هؤلاء الرشديين موسى بن ميمون بن عبد الله (1135-1204) والذي اشتهر بكتابه دلالة الحائرين وهو كتاب لاهوتي بصيغة فلسفية كتبه بلغة عربية لكن بحروف عبرية، نقله إلى العبرية صوميل بن تبون ثم ترجم إلى اللاتينية عدة مرات طبع في باريس سنة 1629 وفي برلين عام 1870، وترجمه مونك إلى الفرنسية، ونشر ذلك مع الأصل العبري سنة 1856 وسنة 1860، وفق فيه بين الدين الموسوي وفلسفة أرسطو.

أما الرشدي الآخر اليهودي فهو إسحاق البلاغ: Isaac Albalag عاش في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، ترجم كتاب الغزالي "مقاصد الفلاسفة" إلى العبرية، يعتقد أن الدين للعامة والفلسفة للصفوة، ونشر جورج فاجدا كتابا عنه: إسحاق البلاغ رشدي يهودي، ومترجم ومعلق على الغزالي نشره عام 1960[2]، وقد درست الرشدية دراسات واسعة، وممن درس ابن رشد وأثره في فلسفة العصور الوسطى دراسة علمية الأستاذة

---

[1] المرجع نفسه، ص32-34.

[2] Vajda, G : Isaac Albalag, averroiste juif, traducteur et annoteur d'Al-Ghazali, J.Vrim, Paris, 1960.

زينب محمود الخضيري، وقد درسنا على والدها رحمه اللـه الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، وقد كلفه البابا الإسكندر الرابع (ت1256) أن ينقض ضلالات ابن رشد على حد تعبيره، فيما يتعلق بخلود النفس، فكتب كتابه: "في وحدة العقل ضد ابن رشد" ألفه سنة (1255) وكان لابن رشد تأثير كبير في عدة فلاسفة في جامعة بادوا، وباريس وبولونيا بأخذ آرائه الإيستمولوجية مثل: Nicole Haverna (ت1499م) وAgostino Nifo (ت1538) وتلاميذهم، واحتفظت جامعة بادوا بفلسفة ابن رشد وشروحه إلى القرن السابع عشر، ومن أساتذتها مؤسس الرشدية بها Pierre Gabano ونيفو الذي شرح كتب ابن رشد، ومنها "شرح الأجرام السماوية"، و"تهافت التهافت"، ونشر فيما بين 1495- 1497 في طبعة كاملة لأعمال ابن رشد، وطبعت بعد ذلك عدة مرات، وكتب Marc Antoine Zimara عدة ملخصات لمؤلفات ابن رشد[1].

ومن أهم ما ينبغي أن يذكر أن كتاب ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ترجم إلى العبرية وحللّه Munk، كما حلل فصل المقال تحليلا ممتازا من الترجمة العبرية[2] قبل أن ينشر نصهما العربي وهذا كان اعتمادا على الترجمة العبرية، ويوجد مخطوط الترجمة العبرية في bibliothèque impériale كما يوجد في مكتبة leyde[3]، وقد نقل ابن

[1] زينب الخضيري، المرجع نفسه، ص87.

[2] Dict. des sc.phil.t. III, p170-171. Melanges, p456.

[3] Renan Averroisهامش 66انظر ص Oratoire n III Steinschneider, p42.

فلقرا اليهودي من كتاب مناهج الأدلة في كتابه: دليل الدليل، فقرات كاملة في القضاء والقدر[1].

وترجم فصل المقال إلى العبرية أيضا وتوجد منه نسخة في باريس[2]، كما توجد في Leyde[3]، وذكر J.Jolivet عشرة كتب من مؤلفات ابن رشد ترجمت إلى العبرية مطبوعة[4] بين 1469 و1547، أما الضميمة التي ضمت إلى فصل المقال Appendi sur la question de la science eternelle فهي عبارة عن تعليقة كتبها ابن رشد إلى أحد أصدقائه « Epitre à un ami» [5] وترجمت إلى اللاتينية مع كتاب النفس لابن سينا[6] وتتضمن أن العلم الإلهي كلي لا يقاس بالعلم الإنساني النسبي.

يرى بعض الباحثين الأوربيين أن ابن رشد يمكن أن يعتبر أحد الأباء الروحيين الشرعيين لأروبا:

«Ibn Rusd peut être légitimement considéré comme un des pères Spirituels de l'Europe.[7]»

[1] طبع كتاب "دليل الدليل". Perssburg سنة 1837 والنص يقع من ص128-129، انظر أحمد شحلان المرجع السابق ص268.

[2] Munk, melanges, p.438 ancien fonds, n°345.

[3] Steinschneider, p.41 et 147.انظر Renan في Averroés.217ص66 هامش

[4] J.Jolivet, « Averroes et Averroisme » in encyclopedia universalis, vol. III, 1988, p 92-98.

[5]Léon Gauthier, Ibn Rochd, traité decisif, Alger, 1942, p. V et VI.

[6]Avicenna latinus liber de se anima su sextus de naturalibus, I, II, III a été didées par S.van riet, lauvain, 1972, 1968 et Leon Gauthier, Ibn Rochd, Presses universitaires de France, 1948, p189.

[7] Maurice- Ruben Hayoun, et Alain de Libéra, Averroes et l'Averroisme, ed. Dahlab, Alger, 1991. P.121.

لما له من أثر في النهضة الأوربية، وفي الفلسفة الحديثة مثل انتقال فكرة الخلق المستمر أو المتجدد إلى ديكارت، فقد أنشأ تيارا فكريا في الغرب اللاتيني من القـرن الثاني عشر إلى السابع عشر الميلادي بالرغم أن ريمون لول (1235-1316) دعا بقوة إلى محاربتـه كـما يحـارب الكفـار في الأرض المقدسـة، وكـذلك تومـاس الإكـويني وPétrarque وDante(ت1321) ووصفه بأنه حكيم وثني يستحق الشفقة، ولعله لا يأخذ مكانه في جهنم[1]، ولكن وجد من أنصاره من يـدافع عنـه، ويؤيـد فلـسفته بقوة، وهم مشهورون في جامعة باريس، لا نريد أن نطيل بـذكرهم، ولكـن ينبغـي أن نـشير إلى Marsile de Padoue (ت1343) الـذي دافـع عـن الـسلام، وكـذلك جماعة من المترجمين الذين اجتهدوا في الترجمة أيما اجتهـاد مثـل يعقـوب بـن أبـا نـاري Jacob ben Abbanari الـذي كـان يقـيم في كنـف الأمـير فريـدريك الثـاني، وعائلة تبون مثل صمويل بن تبون، وموسى بن تبون.

ومما تجدر الإشارة إليه أن كريستوف كولومب البحار Christophe Colomb (1451-1506) في رسالة له مؤرخة في أكتوبر سنة 1498 ذكر ابن رشد باعتباره من المؤلفين الذين اقترحوا اكتشاف أمريكا، وألهمه إلى ذلك وسماه Avenruys[2] ونقـل هذا Renan[3] وقد شنت طائفة الدومينكان وطائفـة الفرنسيـسكان حربـا ضروسـا على ابن رشد في جامعة باريس، وحرم البابا إنوست IV كتبـه سـنة 1245، وكـذلك في سنة 1270.

---

[1]Renan Averroes et l'Averroisme, p.180.

[2]Léon Gauthier, Ibn Rochd, P.84, Note(1).

[3]Averroes et l'Averroisme, P.317.

وبالرغم من ذلك فإن بعض مؤلفاته كانت لها شهرة شعبية مثل مقالته: في جوهر الفلك: De Substantia Orbis وهذه الشهرة لمؤلفاته كانت في الأوساط اليهودية، والمسيحية، في عهد النهضة وأخذ بمقالته في اتصال العقل بالإنسان: Epistola de Connexione intellectus abstracti Cum Homine. ابن ميمون، وتلميذه يوسف بن جودةJoseph ben Juda، ومن أكبر الآخذين بفلسفته والدفاع عنها سيجر بارابنت:Siger of Brabant (ت1384) وكذلك: Boethius of Dacia(ت1284) وJean de Jandum(ت1328) و Maarsilius of Padoue وNicolla Vernia(ت1499).

الآخذون بآراء الفلاسفة المسلمين من الغربيين:

تأثر عدد من المفكرين الغربيين بآراء هؤلاء الفلاسفة إما عن طريق الترجمة أو عن طريق التأليف الذي لا إبداع فيه ولا أصالة، من هؤلاء Gundissalinus الذي ألف كتابا سماه De Processione Mundi وترجمته إلى اللغة الانجليزية: «On-the Coming fort of the Universe»[1] في "وشيك إتيان العالم" أخذ ذلك من ابن سينا واستعمل مواد من جبريل، كما تأثر بابن سينا John Scotus Eringina وهو مسيحي أفلاطوني محدث، وكان لابن سينا أهمية في جامعة باريس في مادة المنطق، وجون بلند Jogn Blund كتب رسالة في النفس يستعمل فيها أرسطو لكن تبعا لابن سينا وشروحه في أغلب براهينه، وكذلك William of Auveragne بذل جهدا كبيرا في كتابه في النفس مهاجما فيه نظرية ابن سينا.

---

[1]History of Islamic Philosophy. P.1003.

ولما اطلعوا على نصوص أرسطو مع شروح ابن رشد غاب ابن سينا من أن تكون له الأولوية في التأثير، ولكن كتابه في النفس، وخاصة الفلسفة الأولى بقي لهما أثر معتبر في ميتافيزيقا توما الإكويني ودون سكوتDuns Scut ، وتبين كثير من المخطوطات اللاتينية من القرن الرابع عشر والخامس عشر مواصلة دراستها إلى أواخر القرون الوسطى[1].

وبالرغم من تحريم الكنيسة لمؤلفات ابن رشد، فإن جامعة باريس كانت تدرس في هذه المرحلة أعمالا كثيرة لأرسطو، وشروح ابن رشد عليها، وذلك في كلية الآداب، وافقت كلية الآداب في سنة 1250 على برنامج دراسة أرسطو في باريس، وكذلك في إكسفورد باستعمال مختلف شروح ابن رشد التي تساعدهم على فهم أرسطو، فكانوا يسمّون أرسطو: The Philosophus وابن رشد Commentateur: حتى في عهد النهضة فإنهم يلجأون إلى ابن رشد، في فهم أرسطو كما تبين عندما نشر Gunta أعمال ابن رشد سنة 1520 فإنه اعتمدت شروح ابن رشد معها، وينظرون إلى ابن رشد على أنه ملهم لحركة الفكر، وأعمال الغزالي كانت مرتبطة بأعمال ابن رشد، وخاصة في تهافت الفلاسفة وتهافت التهافت، وقد لخص الغزالي فلسفة الفارابي وابن سينا، في مقاصد الفلاسفة وهاجمهما في تهافت الفلاسفة.

ولا ننسى كتاب دلالة الحائرين لموسى بن ميمون وأثره في ألبرت الأكبر وتوما الإكويني ودون سكوت، كما كان له أثره في Meister

[1] Ibid, p.1004.

Eckhart (ت1327) أخـذ منـه أن اللـــه لا يوصــف إلا بالــسلوب ولا يوصــف بالصفات الإيجابية الإضافية.

ويرى المدرسيون اللاتين أن المؤلفين المسلمين رواد ومرشـدون لفهـم أرسـطو بـلا منازع، ولا تؤخذ نصوص أرسطو وحدها، وإنما تفهم على ضوء تأويل ابن سينا وابـن رشد، اللذين يسرا على القارئ اللاتيني طريق قراءة أرسطو ومن النادر الاعتماد على نصوص أرسطو وحدها، فإن ما غمض منه لا يكشف عنه إلا دقـة ابـن سـينا، وابـن رشد وتماسك[1] إدراكهما، والبرهنة على وجود اللـه، يرى ابن رشد أنها تتم عن طريق الطبيعة، ورغم معرفة المفكرين المسيحيين بموقف ابن رشد فإنهم اختاروا ابن سـينا في مشكلة الميتافيزيقا فهي مرتبطـة عنـدهم بـأمر مهـم وهـو العلاقـة بـين دراسـة الألوهية في الميتافيزيقا ودراستها على أساس الوحي، وقد هيأ لهم ابن سينا البدايـة، فإنه يميز بين اللـه الواحد الضروري الوجود، وكل ما عداه من الموجودات التي هي مجرد إمكانات، كما يميز تبعا للفارابي بين الماهية والوجـود، وقـد ذهـب الغـزالي إلى أصـالة الماهيـة، وأن الوجـود يعـرض لهـا، فمنـذ عهـد ولـيم أفـارنيو William Auvergne إلى ما بعده كان لهذا التمييز أثر بالغ في الميتافزيقا الغربية واللاهـوت، ومن بين الذين اعتمدوه توما الإكويني، إلا أنه رفض اعتبار الوجود عرضـا للماهيـة، وغيّر فكرة ابن سينا، ورأى أن الماهية إمكان Potency وأن الوجـود فعـل، والماهيـة والوجود متكاملان، مثـل المـادة والـصورة في تركيـب الأشـياء، فكـل شيء يعتمـد في وجــوده عــلى اللـــه، وهــو فعــل محــض، واللـــه ماهيــة ووجــود معــا مــع

---

[1] Ibid, P.1005.

أنه يميز بين الماهية والوجود، فالله فعل محض وماهيته ووجوده شيء واحد[1]، أما Duns Scotus فيرفض التمييز بين الماهية والوجود.

وعارض اللاهوتيون معارضة شديدة وحدة العقل التي ذهب إليها ابن رشد، ومنهم قسيس باريس سنة 1277، وأيده John Jandum(ت1328) وفرق بين الفلسفة واللاهوت، وقرئت مؤلفاته قراءة واسعة، وقبلت آراؤه فيما بعد، في بولونيا، وبادوا، وإيطاليا، وشرح Agistino of Nifo(ت1538) تهافت التهافت في عهد النهضة، وتواصلت رشدية النهضة في تأثيرها عن طريق Siger of Brabant وJohn oh Jaundum، وأنكروا قدم العالم سواء منهم اليهود أو المسيحيون، وكان المتكلمون المسلمون قد أنكروا قدم العالم، ووافقهم على ذلك المسيحيون المعاصرون لتوما الإكويني، وابن ميمون، وبوفانتورا Bonaventureأيضا.

ثم أهمل ابن رشد وأرسطو، ومن جملة من أهملهما Pierre Gassendi(ت1655)، ونيكولا مالبرانش (ت1715)، وعارض هيجل ما كان يعنى به لا يبنتز وكنط من تقدير ابن رشد، فذهبت سطوة أرسطو وسلطته، وأوج فلسفة ابن رشد، وأخذ الغرب ينظر بعد ذلك إلى الفلسفة العربية كما يطلقون عليها غالبا باعتبارها جزءا من تقاليده العقلية ورثوها من اليونان، وكانت أكثر من سبعة قرون تعلّم مترجمة على أنها جزء من التاريخ العقلي للغرب، وذلك في باريس وبادوا وبولونيا ولوفان وغيرها، وهي رؤية أوربية مركزية Eurocentric، ولكن في أواخر القرن الماضي اتجه الذين يهتمون بالفلسفة الإسلامية إلى عدم اعتبارها من

[1] Ibid. P.1005.

القــرون الوســطى، بــل إنهــا حديثــة إن لم تكــن معــاصرة، وخاصــة في الــدوائر الكاثوليكية والذين يهتمـون بالفلـسفة في العـصور الوسـطى وبـاللاهوت[1] وكـذلك الاهتمام المتواصل الذي يقوم به علماء اليهود بابن رشـد باعتبـاره مـصدرا وسـلطة للفلسفة اليهودية، واكتشف رواد النهضة في العالم الإسلامي والعربي ابن رشـد مـن جديد، مؤلف فصل المقال ومؤلفات أخرى لها صـلة بعقلانيـة[2] الـشريعة، وأخـذت تعقد مؤتمرات متعددة في شـأنه، وبـدأ الاهـتمام في أوائـل القـرن العـشرين بتلـك المناقشة التـي جـرت بـين محمـد عبـده وفـرح أنطـون (ت1922) وفي سـنة 1902 بالذات[3] أخذ الفكرة: Renan وناقشه محمد عبـده(ت1905)[4] وسـار عـلى طريقـه ابن رشد الشيخ علي عبد الرزاق فيما يبدو له، في الفصل بين النقل والعقل، في سنة 1925، وكتب كتابه "الإسلام وأصول الحكم".

الألمان واهتمامهم بالفلسفة الإسلامية:

من الذين عنوا بالفلسفة الإسلامية وقراءة ابن رشـد منـذ القـرن التاسـع عـشر Anke Von Kügelgen، أشار إلى ما ذهب إليه Renan من أن الفلسفة الإسلامية انتهت بموت ابن رشد لتواصل شأنها لدى المسيحيين واليهود في أوربا.

ومنــذ القــرن التاســع عــشر والاهــتمام الألمــاني في دراســة النــصوص ونشرها لم يتوقف، وبذلك قاموا بعمل مهم في تحقيـق هـذه النـصوص

---

[1] Seyyed Hossein Nasr « Introduction » in History Islamic Philosophy P.12.

[2] Gerhard Endress « Averroes Opera Constitution, reception, et édition du Corpus d'Ibn Rushd » in Actualité d'Averroes, Tunis 2001. P.208.

[3] فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، الإسكندرية 1903.

[4] الأعمال الكاملة، طبعة محمد عمارة، بيروت 1973، ج4، ص30، 137.

الفلسفية والكلامية، بطريقة علمية موضوعية غالبا بخلاف طريقة الفرنسويين والإنجليز الذين كانوا ينظرون إلى الفلسفة الإسلامية بنظرة إيديولوجية وإلى مجمل الحضارة الإسلامية غالبا، مما منعهم من الموضوعية، فتميز الألمان بالروح الأكاديمية في البحث[1] وليسوا أمثال Renan الذي كانت له نظرة فردية إيديولوجية عرقية، فأصبح ينظر إلى الفلسفة الإسلامية من خلال هذه النظرة.

وإن كان الألمان نهجوا منهج التأثير والتأثر، وإبراز تأثير الفكر القديم اليوناني في التراث الإسلامي، واهتمامهم بابن رشد كان باعتباره شارحا، ناقلا للفلسفة اليونانية إلى الغرب، وأول من نشر وترجم فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ماركوس جوزاف مولر: Marcus Joseph Muller في ميونخ سنة 1859 وترجما بعد ذلك في سنة 1875، وأعيد طبعهما سنة 1974 و1991 ثم حقق ذلك أستاذنا محمود قاسم مع مقدمة تحليلية مهمة[2].

ونشر L. Hannes اتصال العقل في Halle سنة 1892، وكان هيجل قد نظر إلى الفلسفة الإسلامية نظرة سلبية[3] ووصف ابن رشد بأنه مجرد شارح لأرسطو على طريقة رينان فكانت هذه نظرة هيجل في فلسفة التاريخ، ولكن تغيرت النظرة في أوائل القرن العشرين، وقوي نشاط النشر للنصوص، وكثرت الدراسات والقراءات، وكان لابن رشد حظ منها غير

---

[1]Mohammed. Turki, « Ibn Rushd dans les lectures allemandes » in Actualité d'Averroes, p.217.

[2]نشرته مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، 1955.

[3] Ibid. p.

يسير، فقد نـشر M. Wormes كتابـا عـن قـدم العـالم لـدى الفلاسـفة المـسلمين، وإنكاره لدى المتكلمين، سنة 1900 في Münster ونشر رسـالة فقـد نـصها العـربي، وبقيت ترجمتها إلى العبرية[1].

وألف دي بور T.J De Boer تاريخ الفلسفة في الإسـلام وهـو هولانـدي وذلـك سنة 1901، وقد ترجمه أستاذنا أبو ريـدة رحمـه اللـه إلى العربيـة، وعلـق عليـه تعليقات مفيدة، ونـشر مـاكس هـورتن Max Horten أسـتاذ الفلـسفة في بـون تلخيص ما بعد الطبيعة، وتهافت التهافت، ويمتاز في بحوثه ببيان أصالة ابـن رشـد اعتمادا على كتبه الأصيلة، ودراستها بموضوعية.

وبهذا بدأت قراءة الفلسفة الإسلامية، وبداية من الخمسينات تغـير الاسـتـشراق تماما فتجاوز حدود اللغـة القوميـة، واكتـسب بعـدا عالميـا، وأدى هـذا إلى تهدئـة التوتر الذي أثاره الاستشراق الإيديولوجي[2].

أعيد طبع أعمال ابن رشـد في ترجمتهـا اللاتينيـة سـنة 1962 في فرانـك فـورت، وهـي المـشهورة بطبعـة Juntina التـي طبعـت في البندقيـة سـنة 1562 و1574، وهناك أعمال كثيرة قام بها الألمان[3].

وجـاء H.A Wolfson بمـشروعه في نـشر أعـمال ابـن رشـد العربيـة والمترجمة إلى اللاتينية والعبرية وتبناه الاتحاد الأكاديمي العـالمي: l'Union academique internationale على أن تحقق لجنة عربية الأصول العربية

[1] جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، الدار البيضاء، رقم 37.

[2] Ibid. p221.

[3] فصل فيها القول محمد التركي في المرجع السابق من ص 217-223.

وكانت تحت رئاسة أستاذنا إبراهيم مدكور الأمين العام لمجمع اللغة العربية[1].

وجاء أرنست بلوش Arnest Bloch وألف كتابا عن المادية ومظاهرها في الفلسفة الإسلامية عبر التاريخ فدرس الاتجاه المادي كما يراه لدى ابن سينا وابن رشد وسلك منهجا يرى أن الفلسفة الإسلامية ليست مجرد قراءة وشرح لأرسطو فلها أصالتها، وكذلك فعل Hermann Ley تتبع مظاهر المادية في فلسفة ابن رشد، ولعله هو الذي أثر فيما كتبه طيب تيزيني وحسين مروة في القراءة المادية في جوانب من الفلاسفة المسلمين، وبين بعض الباحثين الألمان مثل: Hans Ubich Wohler الذي ألف كتابا أوضح فيه خصوصية فكر ابن رشد بالرغم من صلته بأرسطو[2].

وختم Leon Gauthier كتابه: "الفكر الإسلامي عبر العصور" بقوله:

«Les deux scolastiques musulmanes ont fourni aux philosophes modernes, à Descartes, leibniz, Spinoza, Malebranche, etc. soit par l'intermédiaire des scolastiques juives et chrétiennes, soit directement par les traductions arabo- latines une foule de théories, ou de matériaux plus ou moins élaborés, qui sont largement utilisés dans la construction de leurs systèmes.

---

[1] وتشرفت بأن كنت عضوا فيها ووكل إلينا: أستاذنا سعيد شيبان وأنا عمار طالبي بتحقيق كتاب الكليات في الطب لابن رشد، وقد أنجزناه وطبع في القاهرة 1989.

[2] Ibid. p.223.

En résumé, le trait historique le plus saillant de la pensée musulmane, théologique ou phisophique, en dehors de sa valeur propre et de son rôle dans l'islam, est d'avoir servir de trait »[1]

وهو أستاذ الفلسفة الإسلامية الشرقي في كلية الآداب بالجزائر، ترجم فصل المقال لابن رشد، وحي بن يقظان لابن طفيل، إلى الفرنسية، وألف كتابا عن ابن رشد، وبين أن الجدل الذي تم بين تهافت الفلاسفة وتهافت التهافت فقرة فقرة بين مفكرين مسلمين كبيرين له أهميته الفلسفية الدقيقة، والثالوث الرشدي من الفصل والضميمة ومناهج الأدلة إنما هي في رأيه أعمال عظيمة من أعمال الفلسفة الإسلامية:

« Cette remarquable polémique entre les deux grands penseurs musulmans, et le triple traité d'Ibn Rochd sur l'accord de la religion et de la philosophie sont, à notre avis, les œuvres maitresses de la philosophie musulmane »[2].

كما أنه في خاتمة كتابه عن ابن رشد قال:

« en résumé notre livre sur Ibn Rochd avait pour objet de restituer la véritable figure de cet illustre philosophe gravement altérée jusqu'-ici en de ses sens divers, d'apprécier son degrés d'originalité et de marquer sa place exacte dans l'histoire de la philosophie universelle, une étude minutieuse des textes

---

[1]Leon Gauthier, la pensée musulmane, a travers les âges, ed. de l'institut d'études supérieurs islamiques, Alger 1957. P148. ويقصد بـ deux scolastiques الفلاسفة والمتكلمين.

[2]Gauthier L. la pensée musulmane à travers les âges. P117.

rochdiens, soit arabes, soit traduits en latin, quand l'original arabe est perdu, nous a montré en lui un esprit religieux proclamant en toute sincérité, pour des raisons d'ordre philosophique la nécessité sociale des religions exprimons son profond respect pour les trois religions monothéistes successives et testant sa croyance en la mission divine des trois grands prophètes, qui les ont, chacun en son temps révélées, et d'autre part un philosophe consommé affichant un rationalisme intégral la ferme conviction que toute vérité connaissable par l'esprit de l'homme est accessible à la raison appuyées sur l'expérience »[1].

كما يرى باحث إيطالي أن المؤلفات الثلاثة لابن رشد تمثل العنصر الرئيسي لفلسفة كلها إسلامية[2].

ويرى جوتييه أنه من المؤكد أن فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة أثرا على فيلسوف كبير محدث، وهو اسبينوزا عن طريق ترجمة لاتينية هولاندية لحي بن يقظان لابن طفيل، وذكر عدة أدلة ونصوص من رسالة اللاهوت والسياسة[3].

ومن بعض الوجوه فإن نظرية اسبينوزا الفلسفية تشبه نظرية ابن طفيل وابن رشد[4]، وأن النظام الديني الجديد لسبينوزا ونظام ابن رشد

[1]Leon Gauthier, Ibn Rochd, p.278-289.

[2] Massino capanini, in Actualité d'avorroes, p114.s

[3] Gauthier, Ibid .p.268-270.

[4] Ibid, p.269.

يتطابقان في خطوطهما الكبرى[1]، وإن كانا يختلفان في أشياء أخرى، وكان تـأثير ابـن رشد عليه من طريق آخر وهو ترجمة فصل المقال والـضميمة ومنـاهج الأدلـة إلى العبرية.

أما 1977) Ernest Bloch) فقـد أخـذ مبـادئ الماديـة الجدليـة وعنـاصر مـن أرسطو وهيجل ومن اليهودية والمـسيحية وتابعـه عـلى ذلـك بعـض المقلـدين مـن العرب مثل طيب تيزيني ونايف دلوز.

ومن خصائص المدرسة الرشدية الأوربية الحديثـة والمعـاصرة أنهـا تقـرّ أن ابـن رشد يمثل خيطا جامعـا بـين الفلـسفات والثقافـات والـديانات والحـضارات[2] وأمـد الناس في أوربا بفلسفة الأنوار[3].

ولاشك في تأثر روجر بيكون بابن رشد وقـد أشـار إلى منطقـه في كتابـه: Opus Magus.

ومن الباحثين المتخصصين في الفلـسفة الإسـلامية وتاريخهـا مـن ذهـب إلى أنـه ينبغي أن نقرأ ابن رشد باعتباره فيلسوفا حيا، وأن فلسفته لم تمت:

« Nous pourrions apprécier le fait que la pensée d'Ibn Rushd est en rapport avec les débats principaux de la philosophie à travers les âges et ainsi, elle est loin d'être morte (...) sa pensée devrait parfaitement être traitée comme philosophie, et ne demeure pas du ressort de l'histoire ont fait beaucoup de travail valable pour porter ses textes à notre attention par l'édition et la traduction, et c'est à

---

[1] Ibid, p274.

[2] Actualité d'averroes, p85.

[3] London, 1900, t1, p55.

ceux d'entre nous qui sont philosophes de prendre ces textes au sérieux comme textes de philosophie »1.

ومن الذين درسوا ابن رشد دراسة جدّية، وحققوا النصوص جمال الدين العلوي الذي ألف كتابا عن متن الرشدي، وهيأ لقراءة جديدة إيستمولوجية[2] وكتب مدخلا لقراءة ابن رشد قراءة جديدة تختلف عن قراءة اللاتين وقراءة العرب المحدثين، ببيان وحدة المشروع الرشدي في جملته ومراحل تطوره، وفي صورة اعماله النهائية المتكاملة، بوضع أعمال ابن رشد في صورة كلية شاملة.

وكانت الدراسات السابقة تهمل الوضع الاجتماعي والثقافي والسياسي في عهد ابن رشد، ولهذا لم تفهم مكانته التي تستحقها فلسفته في صيرورتها في التاريخ العام للفلسفة، وكانت الدراسات الأوربية تصوّره شارحا لا على أنه فيلسوف، وهذا عمل على إخفاء طابعه الخاص الذي يكمن في الإطار التاريخي والثقافي العربي الإسلامي، ولذلك اختلفت القراءات، بتأويلات ايديولوجية قديما وحديثا نظرا لغنى أعماله وتنوعها، ولحد الآن نقرأ دراسات جزئية، وهو في حاجة إلى قراءة أخرى كلية تشمل جملة أعماله: قراءة فلسفية جديدة، لا يقتصر فيها على قاعدة شروحه لأرسطو كما جرت العادة عند الغربيين، وبعض العرب، ولكن يعالج بنظرة فلسفية أصيلة التي تجد مبرراتها في التراث الروحي للإسلام[3]، وتجنب القراءات الإيديولوجية التي سادت لدى بعض الغربيين القدماء

---

[1] Oliver Leaman « Ce qui reste vivant dans la philosophie d'Ibn Rushd » in Actualité d'averroes, P.525.

[2] من أهم أعماله: المتن الرشدي، الدار البيضاء 1986.

[3] Fehi Meskini « Ibn Rushd et la politique de la vérité » in actualité d'averroes. P253-256.

الذين كرهوا العرب المسلمين، ومثلوا ابن رشد وهو يركع بعمامته ولحيته أمام رِجْل توماس الإكويني والكنيسة[1]، مع أنه أثار بفكره أوربا، ودفع إلى منع الفساد في النقود كما أثر ذلك في: Aresme وBuridan وهو ما كان يحتكره الأمراء من الأموال، ودفع إلى التحرر من الكنيسة، كما يرى المفكرون من أنصاره رغم تحريم الكنيسة قراءة كتبه، وأشدهم حربا ضارية ريمون ليل.

ولا ننسى الجانب الفقهي لدى ابن رشد في كتابيه بداية المجتهد ومختصر المستصفر للغزالي في أصول الفقه، وهو ما كتب عنه Robert Brunscvig وعبد المجيد التركي، وRoger Arnaldez، والمكي، وغيرهم من الباحثين.

فهو فقيه أصولي منهجي أكثر منه فروعيا وقد نوى أن يؤلف كتابا في فروع الفقه المالكي كما وعد في بداية المجتهد، ولكنه لم يفعل قبل موته.

وينبغي التنويه بكتابه: الضروري في النحو، الذي ينهج فيه منهجا منطقيا يختلف عن منهج النحاة في دراسة النحو وانتقدهم كما أشرنا في بحثنا في كتابه هذاألقيناه في المجلس الأعلى للغة العربية بالجزائر.

[1] Dominique Urvoy, Averroes, p 77.

المنقذ من الضلال (18-19) والتأملات الديكارتية(146/1)

«I have often in sleep been deceived by similar illusions , and in dwelling carefully on this reflection.

I see so manifestly that there are no certain indications by which we may clearly distinguish wakefulness from sleep that i am lost in astonishment ».

Meditation 1 (1932) 146

نص ابي حامد الغزالي - من المنقذ من الضلال

ولم أزل في عنفوان شبابي (وريعان عمري)، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين، أقتحم لجّة هذا البحر العميق ، وأخوض غَمرَتهُ خَوْضَ الجَسُور ، لا خَوْضَ الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجّم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ؛ لأميز بين مُحق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنيًّا إلا وأحب أن أطلع على باطنيته، ولا ظاهريّاً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظاهريته ، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلماً إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صوفيته ، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته.

وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري ، غريزة وفطرة من الله وضُعتا في جِبِلَّتي ، لا باختياري وحيلتي ، حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت علي العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا ؛ إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوءٌ إلا على التنصُر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على

الإسلام. وسمعت الحديث المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال: ((كل مولودٍ يولدُ على الفطرةِ فأبواهُ يُهودأنه وينُصرأنه ويُمجِّسَأنه))

فتحرك باطني إلى (طلب) حقيقة الفطرة الأصلية ، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين، والتمييز بين هذه التقليدات ، وأوائلها تلقينات ، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات ، فقلت في نفسي:أولاً إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور ، فلا بُد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ؛ بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً ؛ فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل: لا ، بل الثلاثة أكثر [من العشرة] بدليل أني أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه في معرفتي ، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه! فأما الشك فيما علمته ، فلا.

ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه ، فليس بعلم يقيني[1]

ليبنتز

There is not in possibility anything more wonderful than what is .

Ormsby Eric (1984) Theodicy in islamic philosophy princeton 10,84,32.

وهو قول الغزالي: » ليس في الإمكان أبدع مما كان«

[1] الغزالي، المنقذ من الضلال، والموصل إلى ذي العزة والجلال، ط.2. اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع،2 مجموعة الروائع الانسانية، بيروت1969 ص 10-11. اعتمد الناشر على الطبعة الخامسة من المنقذ من الضلال، المنشور بدمشق عام 1956 التي حقق نصها وقدم لها الدكتور جميل صليب و الدكتور كامل عياد.

I suppose then that all the things, I see are false, I persuade myself that nothing has ever existed of all that my fallacious memory represents to me. I consider that possess no senses ; I imagine that body , figure, extention, movement and place are but fictions of my mind… (but) I myself, am I at least not something ? … I was persuaded that there was no heaven, no earth, that there were no minds, nor any bodies was I not then persuaded

That I did not exist ? Not at all. Medetations (1932 :150)

من تأملات ديكارت - ترجمة الاستاذ عثمان أمين للتأمل الثاني

"وإذن فأنا أفترض أن جميع الأشياء التي أراها باطلة وأميل إلى الاعتقاد بأنه شيئ أبدا من كل ما تمثله لي ذاكرتي بما فيها من أغاليط ،وأحسب أني خلو من الحواس، وأعتقد أن الجسم، والشكل، والامتداد والحركة والمكان ما هي إلا أوهام من أوهام نفسي (...) وأنا على الأقل ألست شيئا؟ ولكني اقتنعت من قبل بأنه لا شيئ في العالم بموجود على الإطلاق، فلا توجد سماء ولا أرض ولا نفوسأ ولا أجسام وإذن فهل اقتنعت بأني لست موجودا كذلك؟ هيهات"[1]

"إني منذ حداثة سني قد تلقيت طائفة من الآراء الباطلة، وكنت أحسبها صحيحة" [2]

"أن جميع الأمور التي أتصورها تصورا واضحا متميزة هي حقيقية" [3]

ترجمة إبراهيم مذكور من التأمل الثاني:

"قد استطيع أن أفترض أن لا حس لي ولا مكان أحل فيه، ولكن لا أستطيع لهذا أني أفترض أني غير موجود، بل على العكس ينتج قطعا في وضوح من شكي في حقيقة الأشياء أني موجود، فقد عرفت إذن أني جوهر ذاته وطبيعته التفكير، ولا يحتاج في وجوده إلى مكان، ولا يخضع لشيئ مادي على هذه الصورة "الأنا" أو النفس التي هي أساس ما أنا عليه متميز تمام التميز من

[1] التأمل الثاني ص 94-95

[2] الـتأمل الاول ، ص71

[3] التأملات ص 18

الجسم، بل هي أيسر معرفة منه، حتى في حال انعدامه لا تستطيع هي أن توجد مع كل خصائصها"[1]

الانسان المعلق عند هيوم:

Suppose … a man to be supported in the air, and to be softly conveyed along by some invisible power, it is evident he is sensible of nothing, and never receives the idea of extension nor indeed any idea from this invariable motion : Even supposing he moves his limbs to and from, this cannot convey to him that idea. He feels in that case a certain sensation or impression, the part of witch are successive to each other, and may give him the idea of time.

But certainly are not disposed in such manner, as is necessary to convey the idea of space or extension[2].

Al-shifa (387)

ابن سينا كتاب النفس

من الشفا 20.9.1.13.

« the one among us must imagine himself as though he is created all at once and created perfect, but that sight has been veiled from observing external things, and that he is created falling in the air or the void in a manner where he would not encounter air resistance, Requiring him to feel, and that his limbs are separated from each other so that they neither meet nor touch.

He must then reflect as to whether he will affirm the existence of his self.

He will not doubt his affirmation his self existing, but with this he will not affirm any limb from among his organs, no internal organ, whether heart or brain and no external thing.

Rather, he would be affirming his self without affirming it for length, breadth, and depth …

Hence the one who affirms has a means to be alerted to the existence of his soul as something other than the body indeed other

---

[1] ترجمة الأستاذ مذكور في كتابه : الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ص 190-191

[2] Hume D.TREATISE ; 2nd ,ed .p.h.Nidditch and L.A . Seby- Bigge (OXFORD ;1978 ;1.2.5)

than body-and to his being directly acquainted with (this existence) and aware of it.

الرجل المعلق لدى ابن سينا في الإشارات والتنبيهات

نص ابن سينا:

"ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعـض احوالـك غيرهـا بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبـت نفـسك، ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئـة ، وفـرض انهـا على جملة من الوضـع والهيئـة لا تبـصر اجزائهـا ولا تـتلامس اعـضاءها ، بـل هـي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء مطلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عـن ثبوت آنيتها" 1.

"مَن رام وصف شيء من الاشياء قبل ان يتقدم فيثبت اوَّلاً أنيتَّـه، فهـو معـدود عند الحكماء ممَّن زاغ عن محجة الايضاح "

"فإني أكون وإن لم أعرف أن لي يدا ورجلا أو عضوا من هذه الأعضاء"2

Look at your soul and answer ; when you are in sound health, or even not, but correctly perceive things, di dit ever happen that you were ignorant of your self (that) , or didn't ascertain your soul ? ... imagine that yourself has just been created : assume that it is in its right mind and figure, sees none of its parts and its members don't feel each other, but it is spread and suspended at some moment in pure aire. Then you will find that it notices nothing : however it observes fixity of its egoness (إنية).

الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1958-60. ص 20-319

المقال في المنهج في ترجمته الإنجليزية

I have been nourished on letters my childhood, and since I was given to believe that by their means a clear and certain knowledge could be obtained of all that is useful in life, I had an extreme desire to acquire instruction ... but so soon as I had achieved the entire course of study at the close of which one is usually received

[1] ابن سينا الاشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة 1957 ص316-320
الشفاء، كتاب النفس ط. اكسفورد 1959 ص 16.

[2] ابن سينا الاشارات والتنبيهات ص 320
وكتاب النفس ص 255

into the ranks of the learned, I entirely changed my opinion … (A)s Soon as quitted the study of letters[1]

و يقابله في المنقذ من الضلال:

(The thirst for knowledge was innate in me from an early age, it was like a second nature on my part implanted by God, … no sooner had I emerged from boyhood than i had already broken the fetters of tradition and freed myself from hereditary belief)[2]

ويضيف:

(The search after truth being the aim which i propose to myself, I ought in the first place to ascertain what are the bases of certitude)[3].

وبين معنى اليقين:

(The clear and complete knowledge of things, such knowledge, as leaves no room for doubt nor possibility of error and conjecture)[4]

وقال ديكارت 1

في شأن إمكان خداعه ووهمه في النوم واليقظة

(I have often in sleep been deceived by similar illusions, and in dwelling carefully on this reflection I see so manifestly that there are no certain indications by which we may clearly distinguish are no wakefulness.)

ترجم الاستاذ شريف نص من المنقذ من الضلال وقال إنه يذكرنا بديكارت

The search after truth being the aim which I propose to myself, I ought in the second place I ought to recognize that certitude is the Clair and complete knowledge of things such knowledge as leaves no room for doubts, nor any possibility of error.[5]

---

[1] Descartes, Discourse on Method, 1932, 1 : 83-86

[2] The confessions of al-GHezzali trans Claude Field Lahore, : 13-14

[3] Confessions : 14

[4] Confessions : 15

[5] Sharif. M.M.A History of Muslim philosophy, Wiesbaden : O.Harrassowitz 1963.p.121.

أسماء الفلاسفة المسلمين الواردة في الترجمات اللاتينية

Abubacer	ابن طفيل
Albategin, Macometus	البتاني
Albumasar	أبو معشر
Algazel	الغزالي
Algorismus	الخوارزمي
Alpetrangi	البتروجي
Alphraganus	الفرغاني
Avempace	ابن باجة
Avennacar, Alpharabius	الفارابي
Avennathan, Allacen, Alhasen Alhayden	علي بن حسن بن الهيثم
Averroès	ابن رشد
Avicenne	ابن سينا
Hali, Haly	علي بن عباس
Razès	أبوبكر الرازي

- Al Ghezzali incoherence of the philosophers, trans. A.S. Annales Islamologiques, 2 : 341-9.
- Alonso, « influncia de Algazel en el mundo latino», Al-Andalus 23 (1958) p 371-380.
- Arnaldez R. « Spinoza et la pensée Arabe », in actes du colloque Spinoza, Paris 1977, revue de Synthese 89-91 (Paris) 157-73.
- Arnaldez, R. «Un précédent Avicennin du Un précédent Avicennin du Cogito Cartesien ».
- Avicinna : La metaphysique de shifa, trad. G. Anawati (Paris :Vrin 1978-85).
- Avicinna : Livre des directives et remarques, trad A.M.Goichon (Beirut et Paris : Vrin), 1951.
- Avicinna's phsychology : An English translation of F.Rahman (Oxford : University Press), 1952.
- Britterworth, C. and Kassel, B. the introduction, of arabic philosophy into Europe, New York, 1994.
- Cortabaria, P .A « la conaissance des textes arabes, chez Raymond Martin» Midi (XII e, XIVe) (cahiers de Fanjeaux 18) Toulouse, 1983, p279-323 (p 282-284, sur Algazel).
  - Doctri. Et Litt. Du Moyen Age.
- Druart, T.A Arabic Philosophy and the west : Continuity and interaction (Washinton DC, 1988).
- E.Gilson «Avicenne et le point de depart de Duns Scotus», Archives d'hits et litt du moyen àge, vol 2, 1927.
- Furlani, G «Avicenna et il Cogito, ergo sum di Cartesio » Islamica,1927,3 :53-72.
- Goichon .A.M. Lexique de la langue philosophique d'Ibn sina (Paris Dastee do Brower),1938.
- Goichon La Philosophy d'Avicenne et son enfluence en Europe Médiévale
- Goichon, A-M. la distinction de l'essence et de l'existence d'apres Ibn Sina, Paris 1937.
- Groarke, L. and Solomon, G. « Hume's Account of Cause » journal of the History of ideas, 1991, 52 : 645-G3.

- Hackett, J. « Averroes and Bacon on the Harmony of Religion and philosophy », in a straight path : studies in Medieval Philosophy and Culture, (Washinton DC) : 1988, 98-112.
- Ibn Ruchd, incoherence of incoherence trans. Simonvan den Bergh (London : Luzac) 1-1961.
- Ibn Tufayl, Hayy Ibn Yaqzan : a philosophical Tale, trans. Lenn Evan Goodman, Library of classical Arabic literature, (Newyork : Twayne), 1972.
- Izutsu. T.Ethico-Religious Concepts in the Quran, montreal, 1966.
- Kamale, (lahore, Pakistan) philosophical Congrass, 1958.
- M. Th. D'Alverny «Avicenne latinus » Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen àge. I-XI, 28-37 (1961-1970) 39 (1972).
- Marmura, M. « Avicenna's Flying Man in Context », Monist, 1986,69,383, 930
- Muslim thought: Its origin and Achiervements.
- Muslims Philosophy and western thought» in I gbal, July 1960
- Ormsby M.E theodicy in Islamic thought, the dispute over Al-Gjezali's best of all possible worlds, Princeton University Press, 1984.
- Rahman Fazlure, major themes of the Quran (Minneapolis : Bibliotheca) , 1994
- Rescher in Arabic Philosophy Pittsburgh, 141-58.
- Resher, N. «The impact of Arabic Philosophes on the west», in studies in Arabic Philosophy (Pittsburgh), 147-58,orig, publ – in Islamic Quarterly,10:3-11.
- S.H. Nasr « The Quran and Hadith as a source and inspiration of islamic pholosophy », in History of islamic philosophy Routledge, London and Newyork 1996.
- Salman , D «Agazel et les latins» AHDLMA, 10(1936): p 103-127.
- Sharif M.M «influence of muslim thought on the West, from Descartes to Kant» in A History of musim Philosophy (Wiesbaden O.harras-awits.2 vols 1963.
- The Cultural background of Islamic Philosophy The Arian Path.

الفهرس


ISBN 978-9947600399
9 789947 600399